بالاستصحاب وهو اصل واحد يجري في جميع الموارد على نسق واحد
وليس اصولا متعددة كما توهم فان التعدد انما هو في المجاري
وتعدد المورد لا يوجب تعدد الامر الواحد المتحقق في موارد كثيرة
وقد ذكرنا في مبحث الظن ان الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة
والعموم والاطلاق ليست الا الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء
باحتمال المانع ومن جملة الموارد اصالة البراءة المستدل عليها بقبح
العقاب بلا بيان اذ محصلها ان الانسان لو خلي وطبعه غير مكلف
بشيء وانما التكليف حادث طار لا بد لثبوته من دليل فما لم يطلع على دليل
ياخذ بمقتضى طبعه ولا يعتد باحتمال الطواري فهو في عامل بمقتضى
الاقتضاء ولهذا العذر لو صادف علم بحدوث التكليف لان
العقاب بلا طريق للعلم به قبيح من الحكيم وبالجملة ما لم يطبع عليه
فعلى ان العلم الفعلي هو الاخذ بالعلم الاقتضائي اذ هو معذر يرجع
لتقرير الخطاء وعدم مصادفة علمه للواقع وهذا هو المراد بالحكم
الظاهري عندنا لا ان له حكما في الواقع في قبال الحكم الواقعي كما لا حكم
في قبال الحرية فلا تنافي بين الحكمين ولا تناسب بين القضيتين
واي فرق بين الجاهل معذور في شرب الخمر في قولنا الخمر حرام
وهل هما الا قضيتان مختلفتا الموضوع والحكم ثم لا يخفى عليك
ان مقتضى كون اصالة البراءة من شطر احوال الاستصحاب ان تدخل
في حيزه وينطوي مباحثها في طي مباحثه الا انا لاشتمالها على مسائل
عويصة ومطالب مفيدة مع اعتقادها بخصوصها بقاعدة عقلية
وهي قبح العقاب بلا بيان اقتضت الصناعة لافرادها بباب على حدة
براسها ولعله لذلك افردوا الكلام في الاحتياط والتخيير بابا على حدة

و الا فيقتضي ما تقدم دخولها في مباحث العلم الاجمالي و اذ عرفت ذلك تبين
لك ما في كلمات الشيخ استاذ الاستاذ العلامة اطال الله بقاه حيث قال
قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الى الحكم الشرعي العلمي في الواقعة
على ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع بحكم الشرعي و اما ان يحصل
له الظن و اما ان يحصل له الشك وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه
لا بجعل جاعل الى ان قال و اما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم
يعقل ان يعتبر ثم بعد ان ذكر انه اذا ثبت للشاك وظيفة من الشرع
كان حكما في قبال الحكم الواقعي تصدى لرفع التناقض بين الحكمين
المتضادين للموضوع الواحد بما يرجع حاصله الى وجهين احدهما انهما
متغايران موضوعا لان موضوع الحكم الواقعي نفس الواقعة من
حيث هي وموضوع الحكم الظاهري هي الواقعة المشكوك فيها
وهما متغايران بالاطلاق والتقييد و الثاني ان الحكم الظاهري في
طول الحكم الواقعي لان موضوعه هو الشك وهو لا يتحقق الا بعد
تقرر حكم لنفس الواقعة و لذا يطلق عليه الواقعي الاولي فاحد
الحكمين في طول الآخر فلا تنافي اقول اولا لا وجه للتقييد بالالتفات
في التقسيم فان النظر فيه الى المكلف من حيث هو مع قطع النظر
عن طرو الاعذار عليه فان هذه الاقسام حالات نفسية لا تتغير
بسبب طرو هذه الاعذار من الغفلة و النوم و العجز عن الامتثال
فان طرو خلو المكلف عن العلم او الجهل مستحيل نعم لا يتمكن من اخذ
الوظيفة عند النوم و الغفلة وهذا لا ربط له بالتقسيم فان الغرض
بيان الوظيفة بسبب تلك الحالات و العجز عن الاخذ بالوظيفة
لا ينظر حال اخرى غير مربوطة بهذا المقام و الا فلا وجه لاختصاص

بقيد

بقيد الالتفات بل لا بد ان يزيد القدرة و اليقظة ونحوهما و ثانيا
ان التثليث في الاقسام غير سديد بل لا معنى له لما عرفت ان المكلف
اما عالم فعلا او اقتضاء ليجتمع مع الجهل الفعلي و لا واسطة بين العلم
و الجهل ضرورة ان الواقع اما منكشف على المكلف و لا حجاب بينه
و بين الواقع او محجوب عنه و في كل من الجهل البسيط و
المركب و الشك و الظن الواقع محجوب اما الاولان فواضح
فان القاطع اذا خالف قطعه الواقع انما اعتقد ان متعلق قطعه
هو الواقع و لا انكشاف له اصلا و اما الاخران فكذلك ايضا فان الشك
لما كان له جهتان وجودية وهي حالة التردد وعدمية وهي فقد العلم
الفعلي المعبر عنه بالجهل فالشاك هو الجاهل المتردد فلا انكشاف
فيه باعتبار احدى جهتيه و اما الظن فهو انكشاف ناقص و الظان
ايضا محجوب عن الواقع و لا فرق بينه و بين الشك في خفاء الواقع
عن المكلف نعم الظن قابل للتتميم بتنزيل الطرف الموهوم منزلة
العدم فيكون علما تنزيليا و لم يقع ذلك الا في الاخبار بناء على
الرابع اعتباره لم نقل انه من باب الاكتفاء بالامتثال الوهمي مع التمكن
من الامتثال العلمي لعدم كثرة الاهتمام بها لكونها ملحقين باصل الفرض
وثالثا ان الحكم بان القطع حجة من العجب للامور فان الحجية في
القطع ليس بمعنى كونه وسطا في الاثبات فان الوسط هو الدليل
المفيد للنتيجة لو صحت فيه فانما هي بمعنى العلية للتنجيز وكونه قاطعا
للعذر ومن البديهي ان تنجز الواقع معلول للوصول اليه و القطع
الذي هو الجهل المركب لا انكشاف فيه فليس وصولا الى الواقع
فلا معنى لعليته للتنجيز و انما العلة له هو العلم وهو الحجة في المرحلة الاولى

ص و العلم الا اقتضاء مجتمع مع

و ان لم يستدل بذلك المرحلة لكون التنجز ضرورية فقد تحصل
ان العلم حجة بالذات بل مرجع الحجية فيه الى كون العلم نفسه فانه
عين الوصول الى الواقع و الظن قابل للحجية بمعنى تنزيله منزلة
العلم لكونه انكشافا ناقصا و اما الشك فلا يعقل ان يعتبر لعدم
الانكشاف فيه اصلا وقال قده كما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل ان
يعتبر و انت خبير بان الاعتبار في الظن بمعنى كونه انكشافا تنزيليا
كما ان العلم انكشاف تحقيقي و الشك لا انكشاف فيه فلا معنى لنفي
الكشف عنه فان الكشف صفة الدليل و لذا لا معنى لاثباته للعلم
و الظن فانهما ليسا كاشفين بل هما انكشافان وفي الكلام توهم التناقض
بين الوظائف و الاحكام الواقعية و دفعه اما الاول ففساده
اظهر من ان يبين فان معذورية الجاهل امر و حرمة شرب الخمر
امر اخر وهما قضيتان مختلفتا الموضوع و المحمول و لا يتوهم احد من
اصاغر الطلبة فضلا عمن انتحل الى العلم التناقض بين قولنا
الجاهل معذور و بين قولنا الخمر حرام و منشأ هذا التوهم هو الاغترار
بالتعبيرات الواقعة في كلمات العلماء كالتعبير بالاحكام الظاهرية و
التعبير بالاباحة في مورد دفع التنجز و الوجوب و الحرمة و غيرهما
في مورد التنجيز فاغتر كثير بهذه التعبيرات و زعم ان الاحكام الظاهرية
احكام تكليفية حقيقية و لم يتعقل من الاباحة و الوجوب و الحرمة
المعبر بها في موارد الاصول الا الاحكام التكليفية و لذا توهم
التناقض و تصدى لدفعه و انت خبير بانه ليس ينبغي للعالم الاغترار
بمثل هذه التعبيرات بعد ان اتضح ان الاصول وظائف مقررة
للجاهل ومعنى اعتبارها معذورية الجاهل مع تقديم مخالفة عمله

للواقع

للواقع وعدم المعذورية مع تقديم ترك العمل اذا اوجب الاتيان في
الواقع و الاعذار وعدمه حكمان عقليان و لا معنى للوظيفة غير وراء
ذلك و اين الحكم التكليفي في الاخذ بالوظيفة وما الذي افاده وليس
في موارد الاصول الا تخيل الامر و تعدد الحكم التكليفي و لو كان
هناك امر ظاهري في الحقيقة مغاير للحكم التكليفي لم يكن معنى للنزاع
في ان الامر الظاهري الشرعي هل يفيد الاجزاء او لا فانه كان مجزيا
لا محالة كما هو مقتضى كونه واقعيا ثانويا وبالجملة من العجب الامور
صدور مثل هذه المطالب من الفحول وكيف كان فالتعبير بالاحكام
التكليفية في موارد الاصول انما هو للمشاركة في الاثر كجواز الا
وعدمه و وجوب الاتيان وعدمه فهذه الامور موجودة في كل من
الوظائف و الاحكام كما عرفت في مبحث الظن انهم عبروا عن الحجية
وعدمها بوجوب العمل وحرمته و اطلاق الواقعي الثانوي على شيء
في غاية الغرابة فان الواقعي الثانوي هو الحكم المجعول للواقعة مرتبا
على الحكم الاولي كما تطلعه في الرواية بالنسبة الى الائمة فالواقعي الذي
حكم في طول الاولي مفيد للاجزاء ولو تمكن ثانيا من الواقع الاولي
وليس في الاصل الا الاعذار و الدفع لا ان هناك حكم يجزي عن الواقع
وقد ظهر بهذا البيان الذي ما دفع به التناقض من الوجهين
اما الاول فان معنى كون الواقعة موضوعا للحكم الواقعي ان الحكم
متعلق بالواقعة لا بشرط مع قطع النظر عن كونها معلومة او مظنونة
او مشكوكة بمعنى ان حكمها كذا في جميع تلك الحالات فالحكم لها ثانيا بحكم
اخر مضاد للحكم الاول عند الشك فيه ليس الا تناقضا فان المفروض
ان حكمها من حيث هي في حال الشك ايضا هو الحكم الاول فيكون للواقعة
المشكوكة حكمان متضادان و الحاصل ان المطلق عين المقيد في مورد

من حيث هي هي

التقييد فان الشيء لا يخرج بالتقييد عن كونه نفسه و اما الثاني ففيه
انه لا ريب ان الشك في حكم الواقعة اي التردد فيه بل مطلق فقد
العلم بالنسبة اليه جهة طارية على نفس الشيء من حيث هو و الشيء بحسب
الطبع متقدم على الجهة الطارية لكن لا يوجب ذلك تقدم الشيء المقيد على
نفسه الا بالشرط و لا يعقل معنى لذلك فكون الشك بل مطلق الجهل
و ان توجه احد الطرفين جهة طارية على الواقعة لا يوجب تعددها
فالموضوع لا محالة متحد فلا يندفع هذا التحمل في تعدد الموضوع مع ان هذا
على الوجه الاول فانه لا مرجع له الا الاطلاق و التقييد و من هنا
ظهر انه لا خصوصية للشك فيما اراده و انه لا اختصاص لما ذكره من
الترتب على الشك من حيث هو بل مطلق الجهل كذلك فالموضوع
في الاصول هو الجهل لا خصوص حالة التردد و ان لم ينفك الجهل البسيط
عن التردد حتى مع الظن ايضا فان الواقع ما دام مخفيا فالشخص متردد
و متزلزل بالنسبة الى طرفي الوجود و العدم هذا مع ان قولنا الجاهل
يباح له شرب الخمر قضية ثانية لا يحتاج التصديق بها الى تصور
حكم الخمر نعم عند الفعلية لا بد من ذلك و التناقض لا يرتبط به بقاء
العمل ثم انه قد يدفع التناقض في موضع اخر بالقوة و الفعل
بمعنى ان الحكم الواقعي شأني في حق الجاهل و الحكم الظاهري فعلي
في حقه و بطلانه غني عن البيان فان الحكم الشأني في قبال الفعلي ليس
الا نظير الممكن القابل للوجود في قبال الممتنع اي لو علم لكان حكمه
كذا و من البديهي عند الامامية اشتراك العالم و الجاهل في الاحكام
الواقعية لا انها مختصة بالعالم و ما هذا الا دور و تصويب
باطل و بعد ما ذكر الوجهين لدفع التناقض قال و يسمى الدليل
الدال على هذا الحكم الظاهري اصلا و اما ما دل على الحكم الاول علما

او

او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل و قد يقيد بالاجتهادي كما ان الاول
قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهي لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه
و الاجتهاد انتهى اقول قد عرفت ما فيه فساد تسمية الاصل بالدليل
فانه فعيل من الدلالة و هي كون الشيء مفيدا للعلم و الاصل لا يفيد
له فليس موردا للاستفادة فالاستصحاب مثلا ليس الا اخذ الحكم
بعد الانتفاء و عدم اعتنائه بجهله و هذا الاسناد لا يدل على
شيء فانه لم يكن الاصل دليلا و فيه تسميته بالدليل لم يكن للتقييد
بالفقاهي معنى و اما الفقه و الاجتهاد فليس لهما تعريف مغاير
لتعريف الاخر كي يختلف باعتبارهما تقييد الدليل فان ما عرفوا
به الفقه عين تعريف الاجتهاد فانه ليس الا العلم بالاحكام الشرعية
عن الادلة التفصيلية نعم المناسب للمعنى اللغوي للفقه اعني الحذاقة
و زيادة البصيرة في الشيء كما ورد ان الفقيه لا يعيد الصلوة يعني انه
لحذاقته في الوظائف في مقام العمل لا يتحير بل يحتال فلا يعيد الصلوة
تقييد الادلة الدالة على الوظائف كحجية الاستصحاب و حجية
الخبر الواحد مثلا بالفقاهي فان ادلة البناء مثلا او قوله عم صدق
العادل و نحوهم لا تنقض اليقين بالشك الى حجية الخبر الواحد و
الاستصحاب ادلة فقاهية بمعنى انها مثبتة للوظائف فان مفادها
اعني حجية الاستصحاب او الدليل الغير العلمي اصل و وظيفة للجاهل
لوضوح ان العالم لا معنى لحجية الاستصحاب و الغير العلمي بالنسبة اليه
بل حجية غير العلم انما هي للجاهل و الاصل ما اخذ الجهل في موضوعه و
المراد من الحجية في المقام انما هو تنزيل غير العلم منزلة العلم فان
مطلق الجهل حتى الظن لعدم الانكشاف فيه اصلا و تاما لا علية له كذلك
اليه كما هو الحال في العلم و لا مقتضى له كما هو الحال في الاطمينان فيفرق

الشارع حجة تعبداً أو ضعيفاً فينزل غير العلم منزلة العلم فيكون الظن
حجة علماً شرعياً أو السبب المفيد له دليلاً مجعولاً تعبدياً فمفاد دليل
الاعتبار إنما هو تنزيل الظن منزلة العلم ومقتضى هذا التنزيل كون
منشأه دليلاً مجعولاً لا بالنسبة إلى الواقع فالتنزيل الذي هو مفاد
دليل الاعتبار أصل لا دليل لأخذ الجهل في موضوعه وما يثبت به
الأصل دليل مجعول بالنسبة إلى الواقع كما في الخبر الواحد مع نقل ... بر
كونه دليلاً تعبدياً أو ظنيته صرفة كما لا يستفاد فما يثبت به الأ...
ملا يكون دليلاً عقلياً كما في أدلة الاستصحاب في الخبر لو احد ... يكون ...
... كما هو الحال في قبح العقاب بلا بيان فإن قبح العقاب مفاده معذورية
الجاهل ... عقلاً وبالملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي يثبت به
المعذورية في الشرع أيضاً فيكون الأصل العقلي دليلاً فقاهياً على الحكم
الشرعي ثم قال بعد ذلك وقد ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن
الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك
وجه تقديم الأدلة على الأصول لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود
الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع
الأصل وهو الشك بوجود الدليل انتهى أقول توضيح الحق في المقام
يحتاج إلى شرح وبسط في الجملة فنقول إن الدليلين إما متغايرا الموضوع
الموضوع والمحمول فكل منهما أجنبي عن الآخر ولا ربط بينهما أو بينهما — او متحدان فيهما صح
ارتباط في الجملة أما أن يتحد الموضوع والمحمول فيهما فهما متعارضان
أو يكون الموضوع في أحدهما محمولاً في الآخر فأحدهما حاكم والآخر محكوم
عليه أو يكون الموضوع في أحدهما بحيث يرتفع بوجود الدليل الآخر
فالدليلان لا يخلو من تلك الجهات فالتعارض بين الدليلين عبارة
عن تنافيهما لتنافي مدلوليهما فإن كلا منهما يثبت حكماً مغايراً لما يثبته الآخر لموضوع

واحد

واحد والورود كما عرفت كون أحد الدليلين بحيث يرتفع موضوعه بسبب
الدليل الآخر وإن لم يكن له مصداق بل وإن لم يمكن وأما الحكومة فإنها
كما ذكره قده في أول باب التعارض أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر
بأن يكون مفسراً له وبكون ذلك الدليل بحيث لولا الدليل الآخر
لكان لغواً وعبثاً فإن النظر والتفسير لا يتحقق إلا بأن يكون الموضوع في الحاكم
محمولاً في ما يحكم عليه كما في أدلة نفي الحرج بالنسبة إلى أدلة الأحكام فإنها
على كل حال وزمان مجملة من حيث الزمان والدليل الدال على نفي الحرج
في الدين أي الأحكام يفسرها ويبين أن الأحكام الثابتة بها إنما هي في
زمان الحرج وهكذا الدليل الدال على نفي حكم الشك عن كثير الشك
والنافلة أو مع حفظ الإمام أو المأموم إلى غير ذلك ومن هنا ظهر
فساد ما زعمه قده من أن الخاص والحاكم أمر واحد في المعنى وإنما الفرق
في أن التخصيص في الخاص إنما هو بحكم العقل بعد علم ... إرادة العموم مع العمل
بالخاص والحاكم بلفظه يبين المراد فيخصص بمجرد التفسير لما عرفت أن
المحمول في ما يحكم عليه موضوع في الحاكم والموضوع في العام والخاص أمر واحد
ولذا يتوهم التعارض في بادي النظر وما أبعد ما بين الخاص والحاكم
وإذ قد عرفت ذلك فنقول إن شيئاً من هذه الأمور أي التعارض
والورود والحكومة لا يجري بين الأصليين ولا بين الأصل
والدليل أما عدم جريانها بين الأصليين فلأنها مفاهيم لا تتعقل
إلا بين شيئين والأصل أمر واحد لا تعدد فيه وإنما التعدد
في مجاريه من الأحكام والموضوعات والألفاظ كما في الأصول
اللفظية فالأصل الذي هو وظيفة الجاهل شيء واحد لا
يعقل التعارض فيه لاستحالة تعارض الشيء مع نفسه نعم قد

بشرة دبجراه بين شيئين كما في رايت اسدا يرمي فان هنا اصلاً واصلاً
يمكن اجرائه للفظ اسد بحمل الرمي على المعنى المجازي وفي لفظ يرمي
بحمل الاصل الاسد على المعنى المجازي فيجري الاصل في الثاني لتحقق ظهوره
في المعنى الحقيقي لا انه هناك اصلين متعارضين تقدم احدهما على الآخر
بل جرى في مورد ولم يجر في الآخر على ان تعارض الشيئين فرع تنافي مدلوليهما
والاصل لا دلالة فيه كي يتحقق فيه التعارض والورود ولم يتوهم احد في الاصل
واما الحكومة فقد توهمها اكثر من الاواخر بين الاصلين بل من نفس
المطالب عندهم كون الاصل في السبب حاكما عليه في المسبب كما في الشك
في بقاء الكرية والانفعال او الطهارة والاعتصام فان اصالة بقاء الكرية
واصل عدم الاعتصام حاكم على اصالة الانفعال واصل عدم الطهارة وقد
ظهر اجمالا فساد ذلك فان الاصل ليس بمتعدد كي يكون احدهما حاكما
والآخر محكوما عليه ولا دلالة فيه كي يكون مفسرا او يكون مجملا فيحتاج
الى التفسير وما ادري ما الوجه من الاصل وحكم بان الاصل في السبب
حاكم على الاصل في المسبب وناظر اليه ومفسر له مع ان النظر والتفسير
من خواص الالفاظ فلا معنى للحكومة بين الاصل السببي والمسببي
بل الاصل انما يجري في السببي دون المسببي فانه لا يبقى له مورد
بعد جريانه في السببي لان معنى جريان الاصل في بقاء الكرية وعدم
الاعتصام ترتيب الآثار عليه ومن آثار الاول عدم الانفعال والانفعال
من آثار الثاني فالشك في المسببي يزول باجراء الاصل في السببي فلا يبقى
فيه شك كي يكون موردا للاصل هذا حال الاصول واما الاصل مع
الدليل فمحصل كلامه في المقام ان الدليل ان كان علميا فلا ريب في عدم تعارضهما
ضرورة ان موضوع الاصل يرتفع بوجود الدليل العلمي لانه يخرج به عن الحكم

الثابت

الثابت بالاصل فاطلاق الترجيح والتقديم ح من باب المسامحة لعدم
المعارضة ثم قال ويمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة
الى الادلة الغير العلمية فان مؤدى اصل البرائة مثلا اعني ثبوت الاباحة للواقعة
المجهولة عام ومفاد دليل اعتبار الغير العلمي اعني ثبوت الحكم عنده فبانه اخص
من دليل اصل البرائة فيخرج به عنه فان الغير العلمي لا يرفع موضوع الاصل
وهو الجهل واما دليل اعتباره فهو وان كان علميا الا ان مفاده كما عرفت
حكم ظاهري فالدليل الدال على ثبوت الاباحة للواقعة المجهول الحكم
اي الحرمة مثلا يتعارض مع الدليل الدال على ثبوت الحرمة للواقعة
المظنونة فالعمل بهذا الدليل خروج عن الاصل وتخصيص للعام ثم
استدرك بعد ذلك وقال لكن الغير العلمي لما نزل منزلة الواقع فهو حاكم
على الاصل انتهى هذا محصل كلامه في المقام اقول قد ظهر مما اسلفناه
بطلان جميع ذلك اما ورود الدليل العلمي على الاصل فمما لا معنى له اصلا
فانه لا حكم في الاصل كي يرتفع موضوعه بالدليل العلمي فانه لا يعني
للاصل الا الاخذ بالعلم الاتفاقي اعني الجهل الفعلي بالحكم الواقعي وكون
الجهل عذرا حيث اتفق لا يرفعه شيء فلا حكم ولا موضوع نعم لا ريب في تقدم
الدليل العلمي على الدليل الذي مفاده الاصل والوجه في ذلك ان حجية
العلم لتقدمها لتأخرها عن عذرية الجهل متقدمة عليه فان معنى حجية العلم
كونه قاطعا للعذر وهذا امر لا بد ان يكون قبله عذر فيقطعه وحجية
العلم متقدمة على الجهل فيقدم عليه لا محالة وان كنت لا بد وان تسميه
بالورود فلا مشاحة لنا في الاصطلاح واما الغير العلمي فتوهم التخصيص
او الحكومة فيه اظهر فسادا انه لا وجه للفرق بينه وبين الدليل
العلمي لان الاثر المترتب على العلم اولا وبالذات مترتب على غير العلم
ثانيا وبالجعل فان كان العلم واردا على الاصل فالمنزل منزلته ايضا

الى الاقتضاء فان ادلة الاحكام مقتضية لثبوت الاحكام وتنجزها مطلقا ودليل
الحرج انما تمنع من فعلية التنجز فالاقتضاء متحقق مع وجود المانع بخلاف
التخصيص فان المخصص انما يكشف عن انتفاء الاقتضاء راسا وان
العام لم يكن شاملا للخاص من اول الامر فقولنا اكرم العلماء الا النحويين مقتضى
عقد وضعه العموم لولا المخصص فاذا كان هناك مخصص يكشف عن
عدم الاقتضاء في ذلك العقد وتحصل ذلك كله ان حقيقة التخصيص
عبارة عن قصر العام على ما عدا الخاص وذلك قد يكون على وجه المعارضة
كما اذا كان قضيتان متحدتا الموضوع والمحمول ومختلفتان في الاثبات
والنفي كقولنا اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فان الخاص قضية مستقلة
في قبال العام والموضوع والمحمول في كل منهما احد الا ان الاختلاف
في كيفية النسبة ولذا يتعارضان فيحتاج في العمل بكل منهما الى المرجح
والخاص لما كان اقوى دلالة من العام لنصوصيته فيترجح على العام
ويكون الحكم مقصورا على ما عدا الخاص وقد يتحقق تلك الحقيقة لكن
لا على وجه المعارضة كما في الحكومة فان التعارض فرع تحقق الوحدات الثمان
وقد عرفت اختلاف الموضوع والمحمول في الحاكم وما يحكم عليه فان المحمول
في المحكوم عليه موضوع في الحاكم وانما له التعرض عليه بالبيان والتفسير
ومعه ان المحمول الثابت في العام انما هو في غير هذا المورد فيستحيل في
التعارض فلا حاجة في تقديم الحاكم على ما يحكم عليه الى المرجح بل اطلاق التقديم
ايضا مبني على المسامحة فالحاكم ولو كان اضعف بمراتب من العام من حيث
الدلالة يتقدم فالتعارض والتفسير مع اتحاد الحقيقة انما يتفاوت
بالتعبير وهذا بخلاف ادلة الموانع فانه ليس فيها قصر على هنا كي
عام ولا خاص كي يقصر العام على غير مورد الخاص بل هناك قضيتان كلتاهما
لا يتقوم احدهما الا بالآخر فان الدليل الدال على طهارة الماء انما يدل على

الاطلاق

الاطلاق كما ان الدليل الدال على نجسية النجاسات ايضا كذلك وليس بينهما تناف
اصلا ولذا يجتمع المانع مع المقتضي دائما بل لولا الاقتضاء لا معنى للمنع وبالعكس
فان قبول المنع مأخوذ في حقيقة الاقتضاء واذ قد عرفت ذلك كله فنقول
انه قد تبين مما ذكرناه اجمالا ان الاصول العقلية منحصرة في الثلاثة عقلا
توضيح ذلك ان المكلف اما عالم او جاهل ولا واسطة كما عرفت مرارا وكل
حادث لما كان مسبوقا بالعدم فالجاهل بالحدوث لا محالة عالم بالعدم لان
علاقة اقتضائيا يعني انه اذا كان الشيء على حال وصفة فهو باق على تلك الصفة ما لم
يكن هناك مانع فالجاهل ما لم يعلم بحدوث الشيء فهو عالم بالعدم وهذا المقام
محل الاخذ باليقين السابق المعبر عنه بقاعدة اليقين مرة وبالاستصحاب
اخرى والعالم اما ان يكون عالما بالتفصيل بان يكون واجدا لقسمي العلم
التصديق والمعرفة فلا ريب ان هذا موثر للتنجيز في المرتبة الثانية اعني
وجوب تحصيل الموافقة القطعية ويستحيل سلب هذا الاثر من العلم
فان مرجعه الى سلب الشيء عن نفسه واما ان يكون عالما بالاجمال بان يكون
واجدا للتصديق فاقدا للتصور لتصور الحكم او الموضوع وهذا القسم ايضا
لا اشكال في تنجيزه وتأثيره التنجيز في المرتبة الاولى اعني حرمة المخالفة القطعية
وهذا المقام هو مبحث العلم وقد مر هناك تأثير العلم التفصيلي في المرتبة الثانية
من التنجيز وتأثير العلم الاجمالي في المرتبة الاولى وانما بقي الكلام في تأثير العلم الاجمالي
في المرتبة الثانية فنقول ح ان العلم الاجمالي اما ان يكون معه ما يمنع من
تأثيره في المرتبة الثانية كالعجز كما في دوران الامر بين المحذورين وهذا مقام
اصل التخيير او لا يكون هناك مانع وهو مورد اصل الاحتياط فيجب
ح تحصيل الموافقة القطعية وقد علم من هذا البيان ان مقتضى القياس
حصر الكتب المفصلة الادلة العقلية في اثنين وجعل اصل البرائة
من لواحق الاستصحاب فانه ليس الا الاخذ باليقين السابق في مورد

كلك فان المفروض انه الفه على تنزيلا وكل العجب في توهم الحكومة بعد
الاعتراف بتنزيل غير العلم منزلة الواقع مع انه ليس من آثار الحكومة
هنا الا ترتب حجية غير العلم على حجية الاصل كنفس العلم فكما لا يخطر هناك
ببال احد حكومة العلم على الاصل وكونه ناظرا اليه وما في ل منزلته فكذلك
هذا الكلام مضافا الى ان مفاد الدليل الدال على اعتبار الاصل وحكم
ظاهري وحكومة الاصل على الاصل مما عرفت فساده فلا تغفل وتلك
محصل ما ذكرناه ان منشاء توهم الحكومة في غير العلم بالنسبة الى الاصل انما هو
ترتب اعتباره على اعتبار الاصل ولكن انزعم فقد ان ادلة الخيارات حاكمة على
ادلة اللزوم بل ادلة مطلق الموانع كك بالنسبة الى ادلة المقتضيات لترتب
المانع على المقتضي وكونه ناظرا اليه وانت خبير بان فساد ذلك غني عن البيان
حيث لا تعرض لادلة الموانع على ادلة الاحكام المقتضيات كي يكون هناك
حكومة فان كون الماء مطهرا قضية ومنجسية النجس قضية وكذا اقتضاء
البيع للزوم قضية وكون صاحب الحيوان المشتري بالخيار قضية اخرى
اجنبية عن الاولى فلا يتوهم بينهما التعارض كي يندفع بالتحكيم ولا اجمال
في ادلة المقتضيات كي يحتاج الى التفسير فان الماء مقتض للطهارة ازالة
وابقاء والنجاسة انما تمنع من الفعلية فالمانع دائما يجتمع مع المقتضي و
الحاكم يستحيل ان يجتمع مع ما يحكم عليه فان قلت انا لا نعني بالحكومة
الا ان يكون الدليل بحيث يترتب على الدليل الآخر بان يكون ناظرا اليه
ويكون لغوا لولا الدليل الاول وهذا حال الدليل الغير العلمي بالنسبة الى
الاصل فان مفهوم حجيته وتنزيله منزلة العلم انما هو ترتيب آثار العلم على
غير العلم ولا تعرف للشارع وراء ذلك وان شئت عبرت عن ذلك التعرف
بان الظن لما كان انكشافا ناقصا ناتمه ولم يكن فيه اقتضاء الحجية تمم الشارع
بتنزيل الطرف الموهوم منزلة العدم وجعله علما شرعيا ورتب عليه آثار العلم ‎اعتبرت م
التحقيق
التحقيق والا فليس هنا للشارع تعرف على ترتيب آثار العلم على غيره فان له
ذلك من غير ان يتعرف تعرفا وضعيا بجعل الظن علما ثم ترتيب الآثار عليه
فللشارع ان يرتب آثار العلم على الظن من حيث هو من غير حاجة الى التعرف
في نفس الظن وهذا حقيقة الحجية والتنزيل وذلك التعبير من ذلك كيف
تشاء وهذا كما ترى لم يكن له وقع من الشارع لولا حجية الاصل وكون
الجاهل معذورا في اعتبار الامارة وهذا معنى الحكومة بخلاف العلم
الحقيقي فان قطع العذر منه ذاتي ليس بجعل جاعل كي يكون هذا التعرف
لغوا لولا العذر وهكذا ادلة الموانع فانها لولا ادلة المقتضيات كانت
لغوا اذ لم يكن لها محل في النظر اليها قلت انك قد غفلت عن معنى الحكومة
ولم يتضح لك معناها حق الاتضاح فانا لا نعترف به فيه تخصيص بل حكم
عليه بلسان التفسير ولا فرق بينهما الا في التعبير فهما متحدان بحسب الذات
ففي لنا اكرم العلماء الا زيدا تخصيص وان قلنا المخرج عنه زيد يكون حاكما
فالادلة الدالة على نفي السهو عن السهو ونفي الشك عن النافلة وعن
كثير الشك حاكمة على الادلة الدالة على احكام السهو في غير السهو والنافلة
وكثير الشك فان تلك مقتضية هذه سريان الحكم في جميع الموارد لكونها مطلقة
وتلك تبينها وتفسرها بان الاحكام الثابتة انما هي في غير السهو وتخصصها
بمولد خاصة بخلاف الدليل الدال على اعتبار الامارة فانه ليس بمخصص
لما يدل على اعتبار الاصل لان دليل اعتبار الاصل انما يدل على ان الاصل
صار مقتضيا للحجية بجعل الشارع وصار الجهل بحيث فيه اقتضاء العذر ثم
دليل الامارة انما يدل على انتفاء اثر المقتضي مع وجود الامارة فنسبة الامارة
الى الاصل نسبة المانع الى المقتضي ولا مجال لتوهم التخصيص في المانع فانه
انما يمنع من فعلية اثر المقتضي واما الاقتضاء فحاصل دائما ومن هنا ظهر ان ادلة
الحرج ليست حاكمة على ادلة الاحكام فان النسبة بينها ايضا نسبة المنع الى

حاصل في مورد التكليف لا يعبر عنه باستصحاب حال العقل لحضور تنبيه
مدركه وهو قبح العقاب بلا بيان وجعل اصالة الاحتياط والتخيير من
لواحق مبحث العلم لكونهما من شئونه وآثاره ونحن نقتفي اثر الشيخ قده
لئلا نخالفه فيما اختاره من النظم والاسلوب ثم ان له قده في المقام كلمات
واهية لا بد من التعرض لها كي يتضح جهات فسادها قال ان انحصار
موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون
ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق
عليه او كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون
الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني هو مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل
عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل و
الاول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد
الاصول قد تتداخل لان المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة
ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها انتهى اقول قد ظهر مما سلكنا في بيان
الحصر ان المقسم في الاقسام انما هو المكلف فان الغرض حصر وظائفه من
تعيينها باعتبار حالاته من العلم وعدمه وهذا مقتضى كون الحصر في المقام عقليا
حال المكلف بين النفي والاثبات واما حكم الشك فاجنبي عن المقام لكن
لا بحال المكلف مع ان المقصود بالاصالة حصر وظائفه مع ان الحصر انما
يكون عقليا اذا كان الاقسام مرتبطة بواحد من طرفي الحصر بان يكون
كل قسم من شئون واحد من الطرفين وآثاره كالاحتياط والتخيير
فانهما من آثار العلم الاجمالي والاستصحاب لانه من آثار العلم التفصيلي
وامكان الاحتياط وعدمه لا ربط له بعدم ملاحظة الحالة السابقة
فانه ليس من آثار عدم الملاحظة مع ان هذا الترديد جار مع ملاحظة الحالة
السابقة ايضا فمع اختلاف التقسيم لا يكون الحصر عقليا لما يجب في الكل
جعل

جعل اصل البراءة من الشق الاول من هذا الترديد اعني امكان الاحتياط فانه اجنبي
صرف عن امكان الاحتياط لوضوح ان مجرى البراءة ليس مخصوصا بما يمكن فيه الاحتياط
بل كلما شك في نفس التكليف فالتمسك على اليقين السابق سواء امكن الاحتياط
ام تعذر مع انك قد عرفت ان الاحتياط انما هو من آثار العلم الاجمالي مع اجتماع الشرائط
من القدرة وغيرها فلا دليل على وجوبه مع عدم العلم وانما المانع يمنع عن التخيير في الرتبة
الثانية فيحكم مع التخيير لان الاحتياط يجب ان دل دليل عقلي او نقلي على وجوبه
والا فالبراءة هذا وان ما ذكره اخيرا من تداخل موارد الاصول فلا يعقل له معنى صحيح
فان مورد الاستصحاب ان كان وجود الحالة السابقة فلا يكون في حصر عقلي لوجود
الحالة السابقة في الجميع وان كان مورده ملاحظة الحالة السابقة فلا يعقل التداخل
فان مدار غيره على عدم الملاحظة وبالجملة فقد زعم قده ان اصل البراءة اصل
ومبحث صح — مستقل فجعل له مبحثا مستقلا وذكر فيه بعض ما هو من تتمة الاصلين لا
والتخيير ولا مناص لنا من الاقتفاء باثره وان كان ذلك خلاف ما يقتضيه
الصناعة من الترتيب فنقول ان الاجمال اما ان يكون في الحكم وذلك بان
يعلم بجنس التكليف ويشك في النوع الخاص منه كالوجوب والحرمة
واما ان يكون في المتعلق بان يعلم بالوجوب مثلا ويتردد بين تعلقه با
الظهر او الجمعة فالكلام يقع في مقامين احدهما الشك في نوع التكليف
والآخر الشك في متعلقه اما المقام الاول فيقع الكلام فيه في مطالب
فان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب
مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب وح اما ان يكون كل
من الحكم والمتعلق كليا كشرب التتن المشكوك في حرمته فالشبهة حكمية
وان كان كل منهما جزئيا كشرب المائع الخاص المحتمل كونه خلا او خمرا
فالشبهة موضوعية وهذا مجرد اصطلاح وليس معنى الشبهة الحكمية
ان يكون الاشتباه في الحكم دون الموضوع فان الشك في تعلق الوجوب

بالظهر او الجمعة داخل في الشبهة الحكمية مع ان الاشتباه انما هو في الموضوع
كما انه ليس معنى الشبهة الموضوعية ان يكون الاشتباه في الموضوع دون
الحكم فانه اذا علم بوقوع النذر منه وشك في المنذور وانه الفعل حتى يجب او الترك
حتى يحرم فالمشكوك هو الحكم مع ان الشبهة مصداقية ومنشأ الاشتباه
في القسم الثاني الامور الخارجية وفي الاول اما عدم النص كمسئلة شرب
التتن او اجماله كدوران الامر في قوله تعالى حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف
او تعارض نصين ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات والبحث عن القسم
ليس بحثا عن احوال الدليل فيكون ذكره استطرادا اعني ما هو المعروف من
كون الاصول فنا مستقلا ولذا قال الشيخ قده ان المقصود بالكلام
في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي المطلب
الاول فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب ~~وقد عرفت ان متعلق~~
~~فان كان الفعل الكلية فالحكم المشكوك في كلي الحالة ومنشأ الشك فقد~~
~~النص او اجماله او تعارض النصين فالحكم الفرعي في جزئي~~
~~اما مع فقدان النص الاول~~ فالاتفاق فيه فقد اختلف فيه على قولين احدهما اباحة
الفعل وعدم وجوب الاحتياط بالترك وهو منسوب الى المجتهدين والآخر
وجوب الاحتياط بالترك وهذا منسوب الى معظم الاخباريين لكن ربما نسب
اليهم التحريم ظاهرا او التحريم واقعا او التوقف وهذه النسبة ان كان لها اصل يكفي
في شناعة مقالتهم وتغني عن التعرض لادلتهم فان الحكم بالحرمة الواقعية مع الجهل
بالواقع لا يصدر عمن له ادنى مسكة ثم انه لا شبهة في ان الاصل الاولي عند
الجهل بالحكم الواقعي هو البراءة ولم يختلف فيه احد ممن انتحل الى العلم من العامة
والخاصة والاصولي والاخباري وانما يدعي الاخباري قيام الدليل العلمي على
خلاف الاصل الاولي ووجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية فلا حاجة الى اقامة
الحجج والبراهين على ما هو مسلم عند الكل وانما الكلام في اثبات عدم دلالة الاخبار على
مدعيهم

٢ او بين الحرمة وغير التحريم الاباحة الوجوب والتحريم ولانت الشبهة حكمية وفيما تعلقت لما عرفت من ان منشأها الشك اما فقد النص او اجماله او تعارض النصين اما المقام الاول صح

مدعيهم وبالجملة فقد استدل للاصل الاولي بالادلة الاربعة اما الكتاب فمنه
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وهذا هو عمدة الآيات التي احتج بها في
المقام والاستدلال بالآية مبني على ان المراد بالموصول هو الحكم والتكليف وان
تحصل المعنى ان الله سبحانه انما يكلف الانسان تكليفا عرفه له واعلمه اياه
وذلك من وضوح الفساد بمكان فان حقيقة الايتاء الاعطاء وهو يختلف
باختلاف المتعلق الا ان المعنى في الجميع واحد فايتاء الدرهم والجارية عبارة
عن تمليكهما وايتاء القضاء عبارة عن امضائه وايتاء العلم والحكمة هو التعريف
والاعلام وهذه خصوصيات تنتزع من الموارد والحقيقة في الجميع متحدة
فايتاء التكليف على الانسان تعليقه به وجعله متعلقا للتكليف وان لم
يعلم به فتبين ان ارادة الاعلام من الايتاء في الآية لا يجوز قطعا فانه لا يجوز
استعماله فيه ولو مجازا لعدم العلاقة المصححة ولا يصح ان يكنى به عنه لعدم
اللازم هذا مع ان الموصول مفعول به واذا كان المراد منه نفس الحكم
والتكليف فيكون التكليف مكلفا به ومنه قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وجه الاستدلال ان بعث الرسول اما كناية عن بيان التكليف او
عبارة عن مطلق البيان والمفاد نفي التعذيب ان كان ظاهرا في الفعلية الا ان نفي الفعلية
مستلزم لنفي الاستحقاق فتدل الآية على نفي استحقاق العقاب قبل البيان وهو
معنى اباحة الفعل شرعا عند الجهل بالتحريم والآية لا ربط لها بالمقام اصلا لان مفادها ان
الله تعالى لم يعذب الامم السابقة الا بعد بعث الرسل واين هذا مما نحن بصدده
بل احتمال هذا المعنى يبطل الاستدلال مع انه ليس في المقام ما يدل على اعتبار المعنى
الكنائي وارادته قال الشيخ قده بعد ذكر تقريب الاستدلال بما قربناه لكن تختص
العموم بغير المستقلات او يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب الا مع
اللطف بتأييد العقل بالنقل وان حسن الذم بناء على ان منع اللطف
يوجب قبح العقاب دون الذم انتهى اقول ان معنى اختصاصها بما قبل بعث

الايتاء عبارة عن التعريف والاعلام صح

الرسل بغير المستقلات لان استحقاق العقاب في المستقلات العقلية غير متوقف
على البيان بل اذا ادرك العقل المصلحة والمفسدة الملزمتين فيستحق الشخص
العقاب بمجرد ترك الامتثال وهذا في غاية الفساد توضيح ذلك على وجه الاجمال
ان الحكم العقلي عبارة عن المحمول الواقعي المحمول بذاته كالحسن والقبح
العقليين وانتسابهما الى العقل انما هو باعتبار ادراك العقل لها وليس
المراد منه الحكم الذي انشاه العقل فانه عبارة عن النفس الناطقة ولا
لا معنى لانشائه حكما في حقه فالانسان انما يدرك ما هو مقتضى الحسن او القبح
واما وجوب ترتيب الاثر على المقتضي فلا دليل عليه فاستحقاق العقاب
متوقف على التكليف الشرعي فاذا لم يكن حكم شرعي فيما يستقل به العقل لم
يكن في استحقاق العقاب على تقدير الفعل او الترك فان للشارع جعل المانع
او الشرط للمقتضي فلا يبقى له اثر فعلي او ان الشارع يدرك مفسدة كلا في ايجاب
ما له مصلحة فلا يوجبه او مصلحة في عدم تحريم ما له مفسدة فلا يحرمه نعم اذا ادرك
العقل المصلحة الملزمة التي لا يقبل المنع ولا الشرط فيعلم ان حكم الشارع ايضا على طبق
ذلك ومن هنا ظهر فساد الملازمة المتوهمة بين حكم العقل وحكم الشرع
بل هذا اشنع المطالب ولسنا في صدد تفصيله واما وجوب اللطف على الله
فما لا معنى له لان اللطف على ما ذكروه هو ما يقرب من الطاعة ويبعد عن
المعصية والطاعة والعصيان فرع لوجود التكليف ومن البديهي ان جعل نفس
الاحكام ليس واجبا على الله سبحانه بل خلقة الخلق ليست بواجبة ولا معنى
لوجوب شيء عليه تعالى بل اذا تعلق مشية الله جل ذكره على تكميل نوع الانسان
فلا بد حينئذ من بعث الرسل لتوقف الكمال على وجود واسطة بين العبد ومولاه
ولا بد ان تكون الواسطة من عند الله تعالى كاملا ما يتوقف عليه تكميل النوع والا
لزم نقض الغرض وهو قبيح على الله تعالى فليس اللطف واجبا عليه تعالى وانما يقبح
على الحكيم نقض الغرض ولله ثم ان العجب ممن جمع بين الاستدلال بالاية

في المقام

في المقام وبين من ذكر استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فان الاستدلال بها في
المقام مبني على ما عرفت من استلزام نفي الفعلية نفي الاستحقاق وجهل بعض
استدل لعدم الملازمة وقد رده المستدل بها في المقام بان نفي فعلية التعذيب
اعم من نفي الاستحقاق وليس هذا الا تناقض صرف وتهافت محض نعم لو
ثبت ان الحكم يلحق العقاب والهلاك الفعلي في ما يكون لشبهة ويعترف
بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في المقام عدم الفعلية
في نفي الاستحقاق فيندفع التهافت فان نفي الفعلية وان كان اعم يكفي للاستدلال
في قبال الاخباري وقد انصف الشيخ قده اخيرا وقال ان الاية لا دلالة لها على المطلوب
في المقامين ومنه قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين
لهم ما يتقون اي حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه والاية اجنبية عن المقام
بالكلية فان ظاهرها انه تعالى لا يضل الناس بعد هدايتهم بارسال الرسل اليهم
من انفسهم حتى يعرفهم بلسانهم ما يرضيه من التوحيد وما يسخطه من عبادة الاوثان
يعني ان الاضلال بعد الهداية انما هو بعد اتمام الحجة وبيان الحق ومنه قوله تعالى
في الرد على اليهود فيما شرعوه من تحريم بعض ما رزقهم الله افتراء على النبي ص قل
لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية والاستدلال
بهذه الاية في المقام اشبه شيء بالاستدلال بسورة التوحيد فان عدم وجدان النبي
المحرم الذي حرموه فيما اوحي اليه العلم بعدم وجوده في جملة ما اوحي اليه من المحرمات واين
ذلك من عدم الوجدان الذي هو الجهل بالحكم الواقعي فكيف يستدل بها على الاباحة
عند الجهل بالتحريم ومنه قوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل
لكم ما حرم عليكم يعني انه لا وجه للالتزام بترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل من المحرمات
فلا معنى للحكم بالتحريم او وجوب الاحتياط فيما لم يفصل في جملة المحرمات وفيه ان ظاهر
الاية انه فصل جميع المحرمات والمحرم واقعي على ما يعني ان المتروك ليس من المحرمات
قطعا فلا ربط للاية بالمقام وفيه واما السنة فمنها الحديث المعروف المروي عن النبي صلى الله

عليه وآله وسلم رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الحديث تقريب الاستدلال ان الرفع
فيما لا يعلمون اما الحكم من الوجوب والحرمة او الاعم منه الشامل للموضوع وكيف كان فيدل
الحديث على ارتفاع الحرمة المجهولة ورفعها رفع المؤاخذة عليها واورد عليه الشيخ قده
بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع اعني فعل المكلف
الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات
الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم
الموصول للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة
على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من آثارها فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما
هو المناسب من اثره امكن ان يقال ان اثر حرمة شرب التتن مثلا المؤاخذة على فعله
لا على نفسه فيصح لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات
انتهى اقول ان توضيح المقام بحيث يندفع جميع ما ذكر فيه من الايراد والجواب
يحتاج الى بيان معنى الحديث ومفرداته فنقول ان المراد من رفع الخطاء والنسيان
وغيرهما من باقي التسعة ليس رفع ذوات هذه الامور لبداهة استحالة ارتفاعها
بل المراد رفع الفعل الواقع عن خطاء او نسيان او اكراه او جهل ورفع الفعل الواقع
على هذه الوجوه مقابل وضعه في تلك الوجوه ومعنى وضع الفعل على المكلف
في صورة الخطاء والنسيان مثلا جعله وزرا وثقلا عليه باعتبار تنجيز التكليف
المتعلق به على المكلف في هذه الصور كما جعل وزرا في صورة العلم والالتفات فرفع
الفعل الواقع على هذه الوجوه عبارة عن عدم جعله وزرا عليه بعدم تنجيز التكليف
عليه وبالجملة رفع الفعل مقابل وضعه فكل مرحلة وضع فيها الفعل يكون رفعه
في تلك المرحلة ايضا ولا معنى لوضع الفعل على المكلف في الصور المذكورة الا تنجيز
التكليف المتعلق به ولا يعقل له معنى غير ذلك فيكون رفعه عنه فيها عدم تنجيزه
عليه ولازمه لو فرض ... الاعدام استحقاق العقاب ويتفرع عليه عدم المؤاخذة

فان قلت ان صحة رفع الفعل فرع جواز وضعه والضرورة قاضية بعدم جواز
وضعه في كثير من الامور المذكورة في الحديث كما في صورة الخطاء والنسيان
والجهل والاكراه وعدم الطاقة والاضطرار فان العقل مستقل باعذار
المكلف فيها وقبح تنجيز التكليف عليه فلا استحقاق للعقاب في هذه الصور
فلا اختصاص لارتفاعها بالامة المرحومة بل هي بنفسها او بجهة لا تترتب
على الرفع قلت ان هذه الامور على قسمين تارة تكون هذه بحيث توجب
عجز المكلف بالكلية ولا يكون الفعل الصادر منه على هذه الوجوه اختياريا
له بوجه من الوجوه فح لا معنى لرفع الفعل لعدم جواز وضعه عقلا واخرى
لا تكون كذلك فلا يخرج الفعل عن الاختيار بالكلية كالخطاء والنسيان
الصادرين من ترك التحفظ عليهما والجهل الذي يمكن فيه الاحتياط
وكذا الاكراه وما لا يطاق وما اضطر عليه اذا امكن معها اتيان الفعل
وان كان مما لا يتحمل عادة فان للشارع ان يوجب التحفظ عن الخطاء
والنسيان ويعاقب على الفعل الصادر عن ترك التحفظ ويوجب تحصيل
العلم للشاك ولو بطريق الاحتياط فله الغاء الاصل عن الحجية كلما
شاء كما وقع بالنسبة الى الخمس والزكوة والاستطاعة الى الحج فلا يجري
هنا اصالة عدم حصول الاستطاعة واصالة عدم تعلق الخمس والزكوة
بما عنده من المال بل يجب عليه ملاحظة ماله واحتسابه وكذا الحال في النفوس
والاديان والاعراض والاموال في الجملة فان الجاهل فيها ليس بمعذور
بل يجب عليه الاحتياط وتحصيل العلم ومفاد حديث الرفع انما هو رفع
الامور المذكورة في هذا القسم الثاني لكون الفعل الصادر بهذه
الوجوه اختياريا ولو من جهة لوقوعه عن ترك التحفظ فكان للشارع وضع
الفعل في تنجيز التكليف المتعلق به فمن على هذه الامة برفعه عنهم في تلك
الجهة ثم ان الرفع عبارة عن ازالة الشيء بعد اثباته فيستفاد من الحديث ان

هذه الامور كانت موضوعة في الملل السابقة وانما رفعها الله تعالى بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله
ليلة المعراج كما حكى الله تعالى عنه صلى الله عليه وآله في قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
ربنا ولا تحمل علينا اصرا اي ثقلا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما
لا طاقة لنا به والمراد مما لا يطاق ما يصعب التحمل عليه كما ان المراد من النسيان والخطاء
ما صدر عن ترك التحفظ عنهما من الفعل او الترك وقيل المراد باخطأنا اذنبنا لان
المعاصي توصف بالخطاء من حيث انها ضد الثواب وان كان فاعلها متعمدا لكانه تعالى
امرهم ان يستغفروا مما تركوه من الواجبات وما فعلوه من المقبحات وهو واضح
الفساد فانه ليس في مقام الامر بالتوبة والاستغفار وانما حكى الله سبحانه
ما استوهبه النبي صلى الله عليه وآله منه تعالى ليلة المعراج وليس تقديره قولوا نعم ربنا لا تؤاخذنا
قولوا ربنا على جهة التعليم للدعاء لوضوح استجابة الدعاء بدعاء النبي صلى الله عليه وآله وقد روي
عنه صلى الله عليه وآله قال في اواخر سورة البقرة آيات هن قرآن وهن دعاء وهن يرضين الرحمن
وبالجملة ان الذي رفعه الله تعالى عن امة اشرف الرسل هو الذي استوهبه النبي صلى الله عليه وآله
في اواخر سورة البقرة كما عن عبد الله بن مسعود قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وآله
انتهى الى سدرة المنتهى واعطى ثلاثا الصلوات الخمس وخواتيم سورة البقرة واعطي
على النبي صلى الله عليه وآله عبارة عن رفع ما ذكر فيها عن امته صلى الله عليه وآله وليس هذا الرفع نسخا لقبح
النسخ قبل العمل والاستقرار فانه يرجع الى التناقض كما هو واضح والنسخ
انما هو بعد استقرار الحكم بين المكلفين وانما ذلك رفع ما وضعه في الملل
الاول قبل ان يستقر فاما على امة النبي صلى الله عليه وآله فقد تبين مما ذكرناه انه لا اجمال
في الرواية والظاهر حجيته في رفع الفعل وان الرفع في معناه الاصلي وليس المراد
منه ما هو اعم من الدفع وانه لا حاجة الى التقدير كي يتردد الامر بين تقدير
المؤاخذة في الجميع وبين تقدير الآثار وتبين ايضا معنى فقرات الحديث وان
المراد بما لا يعلمون هو الفعل المجهول ومن البديهي ان الفعل من حيث هو
لا معنى لمجهوليته لوضوح ان ذات الفعل لا يتعلق به العلم بمعنى التصديق لكن

كي يتعلق به الجهل والعلم بهذا المعنى انما يتعلق بالنسبة وكذا النقيض فمعلومية الفعل
ومجهوليته باعتبار الجهات المتعلقة به وليس تلك الجهات الا الاحكام المتعلقة
به فالفعل انما يكون مجهولا من حيث الحكم المتعلق به ومنشأ الجهل به اما فقد
النص او اجماله او تعارض النصين او اشتباه الامور الخارجية فالفعل
المجهول لا اختصاص له بالشبهة الموضوعية وبهذا ظهر ما في قوله ان الظاهر
من الموصول الى قوله فلا يشمل الحكم الغير المعلوم فان اشتباه المايع بين
الخمر والخل لا يوجب مجهولية الشرب ولا يعقل الجهل بالشرب من حيث
هو اصلا بل الجهل به انما هو باعتبار الحكم المتعلق به ولو كان منشأ اشتباهه
امر خارجي كدوران المايع بين الخمر والخل مثلا فلا وقع لايراده قده ثم قال قده
اذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث
هي اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطاء والنسيان من حيث هذين
العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء ووجوب سجدتي السهو المترتب
على النسيان لبعض الاجزاء وليس المراد ايضا رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف
عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الافطار فعليه كذا لان هذا الاثر يرتفع بنفسه في صورة
الخطاء بل المراد ان الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد قد رفعها
الشارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطاء الى ان قال ثم المراد بالرفع ما يشمل
عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعم الدفع ولو بان يوجه التكليف على وجه يختص
بالعامد انتهى اقول انه قده لما لم يتعقل معنى رفع الفعل فاحتاج الى التقدير
ثم تردد امره بين تقدير المؤاخذة والآثار ولما رأى ان جميع الآثار لا يمكن
ارتفاعها اما لعدم ارتباطها بالشارع كالآثار العقلية او العادية او لترتبها
على نفس هذه العناوين كوجوب الكفارة في قتل الخطاء ووجوب سجدتي السهو
في النسيان لبعض الاجزاء نبه على ان المراد هو الآثار المترتبة على الفعل لا بشرط
الخطاء والعمد ثم اشكل عليه الامر في بعض الموارد كما في ما لا يعلمون فانه ليس هناك

الأثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل حتى يحكم الشارع بثبوته
مع الجهل لان استحقاق العقاب ليس عقليا مترتبا على المخالفة العمدية فتحمل
فتحمل لدفعه بارادة الاعم من الدفع وتحصيل كلامه قده في دفع الاشكال ان المراد
من رفع الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد انه كان للشارع
ان يجعل آثارا يرتبها على الفعل اللابشرط لوجود ما يقتضي ذلك فاذا خصص هذه
الآثار بصورة العمد والاختيار فقد رفعها عن الفعل الصادر عن خطاء او نسيان
اي دفعها ولم يرتبها من الاول مع وجود ما يقتضي ترتيبها فللشارع ان يوجب
الاحتياط وتحصيل العلم في صورة الجهل فاذا لم يفعل ذلك فقد رفع اثر
التحريم فيما لا يعلمون اي لم يوجب الاحتياط قال وكذا الكلام في رفع اثر النسيان
والخطاء فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا فليس في التكاليف ما يعم صورة
النسيان لقبح تكليف الغافل هذا مجمل ما ذكره في معنى الرفع وانت بما ذكرناه تستريح
من هذه التمحلات الباردة لعدم الحاجة اليها الى النقل يوك يحتمل المقتضي بين
الآثار والمؤاخذة فليشكل الامر في تعميم الآثار ويتكلف بارادة الدفع من الرفع
لما عرفت ان الفعل انما يرفع في مرحلة يوضع فيها ووضع الفعل على المكلف جعله
وزرا عليه بتنجز التكليف المتعلق به على كل حال فرفعه في صورة الخطاء مثلا عدم تنجزه
فيها وكذا في صورة الجهل والنسيان فالرواية واضحة الدلالة بلا وجه لاخراجها
عن ظاهرها بارادة الدفع من الرفع مع ان هذا غلط بيّن لعدم العلاقة المصححة
للتجوز هذا كله مضافا الى انه اذا صح ارادة الدفع في المقام صح ارادة الرفع الحقيقي
ايضا لا محالة فانه اذا امكن للشارع ترتيب الآثار على الفعل اللابشرط لوجود
المقتضي له فيحمل الرفع على معناه الحقيقي ونقول ان مفاد النبوي الشريف
ان الله تع كان وضع الفعل على المكلف في كل حال ثم رفعه بعد ذلك ولا داعي
الى ارادة الدفع فانه ايضا فرع امكان الوضع وبعد تسليم امكانه لا وجه
لارادة الدفع ومن هنا ظهر التهافت في كلامه قده فانه اعترف اولا ان الدافع

فرع

فرع امكان التكليف للجاهل والناسي فقوله ثانيا ليس في التكاليف
ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل معناه استحالة تكليف الناسي
لكونه غافلا وهذا انما يقتضي صرف وتهافت محض مع ان مرجع جوابه عن الاشكال
الى التصويب لتفرعه على الباطل كما صرح به بقوله يتبع الدفع ولو بان يوجب التكليف
على وجه يختص بالعالم وبهذا اجاب عمن قال في رد من تمسك على عدم وجوب
الاعادة على من صلى في النجاسة ناسيا بحديث الرفع من ان وجوب الاعادة
وان كان حكما شرعيا الا انه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء
الامر الاول وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان وقال يرده ما تقدم في
نظيره من ان الرفع راجع الى شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي فيقال
بحكم حديث الرفع ان شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر فيصير صلوة
الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة وكذلك الكلام في الجزء المنسي
انتهى اقول ان هذا القائل قد احسن فيما ذكره من الرد حيث ان غاية ما يدل
عليه النبوي الشريف هو ان المكلف لا يتضرر لاجل النسيان مثلا فلا يعاقب
في ترك الامتثال خطاء او نسيانا ولا يدل على انتفاعه لهذه الجهات فالرواية
لا تدل على انه اذا صلى المكلف مع النجاسة لا شيء عليه فانه نظير دلالتها على ان من لم
يصل اصلا نسيانا او نسي احد الاركان في الصلوة لا اعادة عليه وهذا لا يتوهمه
من له ادنى مسكة لكن اصل مطلبه فاسد حيث ان هذا الذي ذكره مبني
على تعلق الرفع بالآثار وقد عرفت انه لا وجه له وعلى هذا لا يكون لما ذكره لتنبيه فتأ
موقع اصلا مع كونه من اشكل المطالب فان وجوب الاعادة اثر شرعي وللشارع
ترتيبه على مخالفة المأتي به للمأمور به في حال الخطاء والعمد فيحكم بمقتضى حديث
الرفع على ان النجاسة مانع ذكري كما ان الفاتحة جزء ذكري فيكون صلوة الناسي
مع النجاسة مطابقة للمأمور به كصلوته بدون الفاتحة ومن الموارد التي اشكل
عليه الامر فيها بناء على تعلق الرفع بالمؤاخذة الآثار وتعميمها الآثار الوضعية كالضمان

مثلا فان مقتضى تعميم الآثار ارتفاع الضمان باتلاف مال الغير خطاء او نسيانا
وعدم وجوب الاعادة لو وقع الحدث في اثناء الصلوة قهرا وجواز الاضرار بالغير
لدفع الضرر عن نفسه لدخوله في عموم ما اضطروا اليه ومن الواضح عدم ارتفاع
شيء منها وان الحديث لا يشملها وتكلف في دفعه بانه اذا ابتلينا مع عموم
الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامة كما اذا
استلزم اضرار المسلم اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير
فلا يشمل الحديث على ما هو من هذا القبيل هذا محصل ما تكلف به في الدفع
وقد ظهر مما ذكرناه فساد ذلك فانك قد عرفت ان الموضوع لا بد ان يكون
فعلا اختياريا فان ما لا يرجع الى الاختيار بوجه من الوجوه لا يمكن جعله
ثقلا على المكلف لاستحالة تكليف العاجز بالكلية كما اسلفنا ان المرفوع
لا بد ان يرجع الى الاختيار بوجه من الوجوه والا لا يمكن وضعه كي يصح
رفعه والآثار الوضعية كالحدث والضمان لم يوضع على المكلف من
حيث كونها افعالا اختيارية[2] فان الحدث الحاصل بالبول والجنابة والحيض
مثلا ~~ليس لجعلها الى الاختيار وجه من الوجوه~~ فان الحدث مسبب من سببه
فكلما حصل السبب حصل المسبب لا يتفاوت ذلك باختيارية السبب واضطراريته
وبالجملة ان الآثار الوضعية روابط اعتبرها الشارع بين الامرين فصار
وجود احدهما في جعل الشارع منوطا بامر آخر كالطهارة بالنسبة الى اسبابها و
الحدث ايضا كذلك والضمان بالنسبة الى اتلاف مال الغير فالاسباب الشرعية
بمنزلة العلل الحقيقية في التكوينيات فكما انه يستحيل انفكاك معلولاتها
عنها فكذلك الاسباب الشرعية فليس مسبباتها اختيارية بالاصالة حتى يحصل مع
الاختيار دون الاضطرار بل هي منوطة على وجود الاسباب فلم يمكن جعلها
وزرا على المكلف من حيث كونها افعالا اختيارية وان كانت في الحقيقة
اوزارا الآن الملحوظ ليس وزرية الفعل الصادر عن الاختيار الفاعل

[2] حتى يشملها الحديث ثم يكيف فيها تحقق بمجرد تحقق اسبابها باي وجه كان منه

المختار

المختار فلا يمكن ارتفاع هذه الآثار عن المكلف بعد ارتباطها بفعله[3]
بل بعض الاسباب ليست راجعة الى الاختيار فقط كالحيض وخروج المني
حال النوم واتلاف مال الغير ايضا حال النوم فهي موضوعات لها احكام
قهرية فالاتلاف مطلقا سبب للضمان وكون مال الغير في العهدة واكتفى الشارع
في توجه التكليف بالخروج عن العهدة بمجرد الاسناد الى الشخص ولذا
اوجب الله تع على العاقلة مع ان الفاعل هو الاقرب وجعل الضمان على صاحب
الحيوان اذا اتلف حيوانه مال الغير فالحديث ليس شاملا على مثل هذه
الآثار كي يحتاج الى التمحلات والتكلفات الباردة والحاصل ان الرواية
تفيد عدم وجوب الاحتياط فيما لا يعلمون سواء كانت الشبهة موضوعية ام
حكمية وجوبية او تحريمية وغاية ما يستفاد من اخبار الاحتياط انما هو رجحانه
في الشبهة التحريمية فلا يعارضها هذه الاخبار وسيرد ان شاء الله تمامه بقي
الكلام في اخر النبوي المشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في
الخلق والمرفوع فيها ايضا نفس هذه الامور من حيث الوزرية والطيرة بكسر
المهملة وفتح المثناة عبارة عن التشأم بالطير لان اكثر تشأم العرب كان به خصوصا
الغراب وقد روي ان الطيرة شرك وانما يذهبه التوكل فرفعها عبارة عن عدم استحقاق
العقاب عليها كما في الحسد ما لم يظهر بلسان او بيد فالمرتفع نفس هذه الصفة
الخبيثة من حيث الوزرية ما لم يظهره واما اظهاره فيعاقب عليه ورزيته كما عليه في الكري
من الكبائر وقد روي ثلاثة لا يسلم منها احد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع
قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق والبغي عبارة
عن استعمال الحسد وكذلك الوسوسة في التفكر في الخلق كما في النبوي الاخر واما
التفكر في الوسوسة فيه كما في النبوي المذكور فلعله اشتباه من الراوي كما ذكره الشيخ قده
وعن جميل بن دراج قلت لابي عبد الله عم انه يقع في قلبي امر عظيم فقال قل لا اله الا الله
قال جميل فكلما وقع في قلبي شيء قلت لا اله الا الله فذهب عني وفي رواية حمران عن ابي عبد الله عم

عن الوسوسة وان كثرت قال لا شيء فيها تقول لا اله الا الله ثم ان المراد
من الوسوسة في التفكر في الخلق هو وسوسة الشيطان للانسان في التفكر في
امر الخلقة كما فسره الشيخ قده كما ان المراد من الحسد والطيرة ان يحسد ولا يبغي
ويتطير على نفسه وهذا هو المراد في الرواية عن ابي عبد الله عم قال ثلاث لم يعر منها نبي
فمن دونه الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ولما كان ظاهر الرواية
منافيا لمقام الانبياء وعصمتهم اخرجها القدماء قدس سره عن ظاهرها وقال ان المراد بالطيرة
التطير بالنبي او المؤمن كما حكى الله عز وجل عن الكفار وقالوا اطيرنا بك وبمن معك
والمراد بالحسد ان يحسد لا ان يحسد كما قال الله تعالى ام يحسدون الناس على ما
اتيهم الله والمراد بالتفكر ابتلاء الانبياء عليهم السلام باهل الوسوسة لا غير ذلك
كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة انه فكر وقدر فقتل كيف قدر اقول لا ريب انه
لا يجوز ارادة ما ذكره من الرواية لوضوح ان معنى عدم خلو احد من تلك الصفات
كونه ملتبسا لا وقوعها عليه الا ترى انا قولنا فلان لا يخلو عن الكذب او الظلم او
او البغض او الامن او الخوف لا معنى له الا انه يصدر منه الكذب او الظلم ولا يجوز
ارادة انه يظلم او يكذب او يبغض او يخاف منه لعدم صلوح الكلام لارادة غير ذلك
كما هو واضح بقي الكلام في تحقق هذه الامور في النبي فنقول اما الحسد فله
اطلاقان وهو بالمعنى الاعم عبارة عن عدم الرضا باتصاف واحد بالصفة الجميلة
والانزجار عن ذلك سواء كان الحاسد ايضا متصفا بها ام لا والانزجار على
النفس بزوالها اما بحب وجود تلك الصفة فيه لنفسه الحسد بالمعنى الاخص
المقابل للغبطة واما التزود بها وعدم التصاف بها فهذا هو الغبطة ومن جملتها
الى حب اتصافه ايضا بها فالغبطة والحسد حقيقة واحدة اعني عدم حب
اتصاف الشخص بصفة حسنة والافتراق انما هو بالخصوصية يعني
ان عدم حبه اتصافه بها ان كان موجبا الى الانزجار عن اتصافه بها ولو كان
نفسه ايضا متصفا بها فهذا هو الحسد بالمعنى الاخص وان كان موجبا الى حب اتصافه

١٢ التحير في ارادة كما دهو ... في مقام العصمة ... م

ايضا بها والانزجار عن تفرد الاخر بالاتصاف بها فهذا هو الغبطة فتعالى
الحسد والحسد بالمعنى الاخص صفة رذيلة لا يتصور في المؤمن فضلا عن النبي
والغبطة التي هي قسم من الحسد ويطلق عليها اسم صفة كمال في حق النبي
فانها موجبة للنيل الى المراتب العالية ولولاها لا يطلب اهل المقامات العالية
واما في النبي فلا ينبغي ذلك ايضا لمقامه لان ذلك قبيح منه والمراد من الحسد
في الرواية هو هذا المعنى لا غير واما الطيرة والتفكر في الوسوسة في التفكر في
الخلق فالمراد بعض مراتبهما الذي لا ينافي مقام النبي كما في قوله تعالى حكاية
عن خليل الرحمن عم قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال او لم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي هذا هو الكلام في النبوي الشريف ومنها قوله عم ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم دفيه انه لا دلالة في الحديث على
وجه من الوجوه فان الحجب هو المنع والوضع عنه عبارة عن عدم حصوله
ثقلا وحملا على الشخص ابتداء وليس بمعنى الرفع كما قد يتوهم فالمعنى ان ما منع الله
علمه عن العباد اي اراد ان لا يعلمه احد الا هو والراسخون في العلم من تفاصيل
المعاد والجنة والنار وكيفية معراج النبي صلعم ونزول الوحي اليه من الله
بواسطة الملك وما شابه ذلك لم يجعل ويثبت العقاب لعباده وليس
عليهم عقاب فيما سكتوا عن علمه وفي مضمونه ما في رعن مولينا امير المؤمنين
عليه السلام ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها
وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم وهذا
كما ترى لا ربط له بالمطلوب اصلا فان الحكم المجهول ليس مما منع الله علمه عن العباد
وانما بلغه الله تعالى واختفى على المكلف ومنها قوله عم الناس في سعة ما لم يعلمون
ومنها ما روى ابو عبد الله الاعلى عن الصادق عم قال سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء
قال لا ومنها قوله عم ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وقد تقدم في الادلة
ان الاخبارين لا ينكرون الاصل الاول وانما يدعون انه اختار الاحتياط في وجوبه

٢ وقد يتوهم انه

مع انها ... ان حيث ان المحجوب عبارة عن الامور الغيبية التي اراد الله ... احد الا هو ... من رسول وما سكت الله عنه هو ما لم يوجب الحكم ... م

في الشبهات التحريمية فلا تعارض بينها وبين هذه الاخبار وما احتمله الشيخ قده
من كون ما في الرواية الاولى موصولة مضافا اليها كلمة سعة فاسد فانه لا معنى
لكون الشخص في سعة الحكم المجهول او الموضوع المجهول حكمه لان الحكم ليس له سعة
ولا ضيق كما ان قوله في الرواية الثالثة ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك
فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع فلا وجه له
لوضوح ان ظاهر الرواية ان الارتكاب بالفعل الحرام بسبب الجهل بالحرمة
لا يترتب عليه العقاب سواء كان مترددا في كون فعله صوابا او خطاء او
معتقدا للصواب وغافلا اساسا وليس في الرواية ما يأبى عن حمله الى الشاك
المقصر لان كلمة ايما ظاهرة في التعميم وليس مراد اقطعا فلا مناص عن
التخصيص بالشاك الغير المقصر ومنها رواية عبد الرحمن بن حجاج حيث
سئل عن الامام عليه السلام عن انتشاء الحرمة الابدية فيمن تزوج امرأة في
عدتها قال اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك ثم قال قلت باي الجهالتين اعذر بجهالته
ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة قال احدى الجهالتين اهون من
الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط
قلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان
يزوجها ووجه الاستدلال بالرواية يظهر بعد بيان المراد منها فالمراد من
الجاهل بالحرمة انما هو الجاهل الذي لا اطلاع له باكثر الاحكام الشرعية
فانه لا يعقل الجهل من اهل العلم بمثل هذا الحكم الواضح بين المسلمين
ومثل هذا الجاهل الذي لم يطلع بضروريات الدين لا ينفك غالبا عن
الغفلة فانه لجهله لا يلتفت الى ان يكون هناك حكم اصلا ولذا علل الامام
معذورية الجاهل بالحرمة بانه لا يقدر معها على الاحتياط لمجامعة جهله مع الغفلة
بل ربما لا يقدر مع الاحتياط مع الجهل الالتفات ايضا فانه لا يشك كي يتمكن

منه من الاحتياط ولا يقدر على الاحتياط في شبهة الموضوع ولذا يحكم فلا يحتمل ولا
يحكم الاحتياط مع عدم حضور حكم ببالها كي يتردد واما الجهل بكونها في عدة فالمراد
هو الصورة الشايعة الغالبة من الجهل بكونها مطلقة او متوفى عنها زوجها
وهذا هو الذي ينصرف اليه اطلاق الجهل بالعدة فالشبهة موضوعية
ولا ريب ان الجاهل فيها معذور وان الاصل فيها البرائة ولم يقل احد
بوجوب الفحص او الاحتياط فيها وبهذا البيان اتضح وجه الاستدلال فانه
صرح بمعذورية الجاهل بالتحريم في الشبهة الحكمية وعدم وجوب الاحتياط
فيها وان كان في خصوص المورد لا يتمكن من الاحتياط لمجامعة الجهل
فيه مع الغفلة لكنه عم في مقام بيان حكم العنوان الكلي وقد بينه بقوله فقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك وقد علم من هذا الكلام حكم الجاهل
مطلقا وانه معذور في الشبهة التحريمية الحكمية والموضوعية ثم صرح بذلك
في الجواب عن السؤال الثاني واما عدم التمكن من الاحتياط فانما هو لخصوصية
المورد ومن الواضح ان المورد لا يكون مخصصا للحكم الكلي الثابت للعنوان
فقد صرح عم بمعذورية الجاهل في الشبهة التحريمية الحكمية لانه لا ينظر الى الخصوصية
الناشئة من المورد ثم ان الشيخ قده اشكل في المقام بوجهين ومرجع كليهما
الى الاشكال على الرواية وبها ابطل الاستدلال ومحصل احدهما ان المراد من الجاهل
بالتحريم هو الجاهل الغافل وهو خارج عن مسئلة البرائة لعدم قدرته على
الاحتياط فمعذوريته لاجل الغفلة كما علل بعدم قدرته على الاحتياط وفي
مقابلة ذلك يعلم افتقار الجاهل بالعدة على الاحتياط لالتفاته فيلزم التفكيك
بين الجهالتين وقد عرفت ان عدم التمكن من الاحتياط انما نشأ من خصوصية

المورد نقد حكم في الرواية بعدم معذورية الجاهل في الشبهة التحريمية ولو تمكن من الاحتياط وهو محكم المستدل فالمعذورية في الجاهل انما هي لاجل الجهل لا الغفلة كما زعم قده وانما الغفلة توجب العذر ولذا علل عدم معذورية الجاهل بالتحريم بعدم القدرة على الاحتياط واما التفكيك بين العدة والنفس لانها مثل فان التعليل المذكور مع اقتران الجهل بالعدة الى الصورة الغالبة صريح في ذلك ومحصل الاشكال الاخرات الجاهل بكونها في العدة اما ان يكون جاهلا باصل العدة وتشريعها في الدين فلا وجه لمعذوريته لوجوب الفحص واصالة عدم تاثير العقد ووضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل واما ان يعلم بالعدة في الجملة ويشك في انقضائها والشك في انقضائها اما للجهل بابتداء العدة او بكيفية اقرائها وهذه مشتبهة في الموضوع خارج عن محل النزاع او الجهل بمقدار العدة في الشرع فالشبهة حكمية فصرف السؤال عنها انه ليس معذورا فيها اتفاقا لاصالة بقاء العدة واحكامها ثم قال فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة ويستشهد له بقوله بعد نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها او انت خبير بانه لا وجه لتكثير الشقوق بعد وجود الصورة الغالبة والعجب انه قده لم يتعرض لها اصلا مع وضوحها بين الشقوق وتعليل عدم معذورية الجاهل باصل العدة باصالة عدم تاثير العقد لا معنى له فان الاثر مترتب على العقد لم يمنع منه مانع فمقتضى العقد ترتب الاثر عليه واوضح منه فسادا التمسك باصالة بقاء العدة لعدم معذورية الجاهل بمقدار العدة مع انه اذا لم يعلم مقدار العدة يكون الموضوع مرددا بين الزائد والناقص ومع عدم معرفة الموضوع لا يجري الاستصحاب كما حقق في محله والعجب من الكل حمل المعذورية على عدم الحرمة الابدية فان الاثر الوضعي اعني عدم صحة عقدها بعد

انقضاء العدة ابدا الموجب للحرمة الابدية انما هو متفرع على الحرمة الفعلية ولذا لو تزوج في العدة غافلا لما يترتب عليه الاثر الوضعي فالمناط في ترتب هذا الاثر هو الحرمة الفعلية ومع الاعتراف بعدم المعذورية من تلك الجهة لا معنى للمعذورية من حيث الحرمة الابدية مع ان المفروض ان الجاهل بالعدة يجوز له العالم فكيف يمكن لعذره من حيث الاثر الوضعي اما العقل فقد استدل به من وجوه منها حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان التكليف وهذا مما لا شبهة فيه وقد يقال ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلا وارد على قاعدة القبح لارتفاع موضوعها بذلك فلا يقبح بعده المؤاخذة ورده الشيخ استاد الاواخر قده بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة اقول ان قاعدة دفع الضرر على تقدير ثبوتها عند الجهل بالتكليف مع وجود حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يعني ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فيما يحكم بقبح العقاب لا شبهة ان الحكم الثاني ذكر وارد على الاول اعني قاعدة القبح وبيان له فان المراد من البيان ما يوجب تنجز الحكم الواقعي وحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل مع الجهل بالحكم الواقعي معناه تنجز الواقع المجهول وعدم قبح المؤاخذة عليه فقوله قده لا يكون بيانا للتكليف المجهول لا معنى له فان البيان ليس منحصرا فيما يكشف عن الحكم الواقعي وانما المناط في قبح العقاب وعدمه هو العلم بالتنجز وعدم العلم به وقد يعلم بالتنجز مع الجهل بنفس الحكم الواقع ببيان عقلي او شرعي او اصل من الاصول الا ترى ان اخبار الاحتياط مع تقدير تماميتها لا ينبغي كونها بيانا مع انها لا يكشف عن الحكم الواقعي المجهول فمعنى كونها بيانا ان مفادها تنجز الواقع المجهول وهكذا قاعدة دفع الضرر لو تمت فانما تدل على

تنجز الحكم الواقعي والا فلا معنى لهذا الحكم من العقل في التكليف المجهول مع حكمه هناك ايضا بقبح العقاب بلا بيان فينحصر موردهما في ذلك فيما لم يكن هناك بيان اصلا لا من العقل ولا من الشرع ومن هنا ظهر ايضا فساد قوله قده فلو عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لوضوح ان الاحكام الظاهرية ليست احكاما في الحقيقة مستقلة في انفسها وانما هي تعبير عن تنجز الاحكام الواقعية فالعقاب دائما على مخالفة الحكم الواقعي وحكم العقل فيما نحن فيه لوجوب دفع الضرر المحتمل حكم ارشادي مرجعه الى تنجز الواقع فالعقاب على مخالفة هذا الحكم مع عدم التكليف في الواقع مما لا يعقل نعم يترتب عليه عقاب التجري كما في الاحتياط للتحفظ على تقدير وجوبه في الشبهة التحريمية فان ذلك ايضا حكم ارشادي والغرض هو الواقع ولا معنى للعقاب على ترك الاحتياط وانما يعاقب لو خالف الواقع هذا كله انما هو على فرض ثبوته عند الجهل بالحكم لكنه لا معنى له اصلا فان معنى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان القطع بعدم الضرر في الجهل الذي هو الحكم بالتكليف المجهول فلا يبقى موضوع لحكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل ثم قال قده هذا كله ان اريد بالضرر العقاب وان اريد بها مضرة اخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم فهو وان كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر انتهى اقول لا شبهة في ان موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انما هو فيما يكون المشكوك فيه هو التكليف يحكم العقل بعدم العقاب لقبحه من غير بيان وبملاحظة ذلك يندفع احتمال الضرر القائم مع قطع النظر عن تلك القاعدة واما اذا كان المشكوك هو المضرة الدنيوية فقد لا يتوقف ترتبها على العلم بل انما يترتب قهرا كاحتمال هلاك النفس لاجل احتمال

وجود السم في الماكول او المشروب واحتمال تلف المال الخطير او زوال العرض فليس في ذلك مورد لقبح العقاب بلا بيان لعدم كون المشكوك فيه هو التكليف والمضرة المشكوكة لا يتوقف ترتبها على العلم والبيان ومن البديهي عند كل احد من الاصوليين والاخباريين وجوب الاحتياط في مثل هذه الموارد لان الاهتمام فيها بالتحفظ من ترتب المضرة كان شديدا الا ترى ان الشبهة المحتملة من البعيد لا يجوز في اكثرهم اليد اذا احتمل كونه انسانا وليس ذلك الا لشدة الاهتمام بحفظ النفس المحترمة فلا شبهة في وجوب الاحتياط عند احتمال المضرة الدنيوية وبهذا البيان تبين فساد قوله الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية الخ فان الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والحكم بعدم وجوب الاحتياط في الثاني انما هو فيما اذا كان متعلق الشك هو التكليف وفي خصوص الشبهة التحريمية لا انه كلما كانت الشبهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها وان كان من الموارد التي ثبت فيها شدة الاهتمام بتحفظ الواقع ولم يصدر ذلك من مثله وهذا الكلام من الشيخ لعمري منه العجيب فان الفرق بين الشبهتين في خصوص الشبهة التحريمية لا ربط لها بما اذا كان المحتمل هو المضرة الدنيوية فلو ثبت الخ فيه ان الشبهة عند احتمال الضرر الدنيوي موضوعية دائما ومع ثبوت حكم العقل بوجوب الدفع انما هو ثبوت الاحتياط ومع فرض ثبوته فلا معنى لمنع وجوبه وهذا اختلف مع انه بعد فرض ثبوته فما الذي يدعونا الى ان نمنع وجوب الدفع او ندعي ثبوت الترخيص من الشارع فيما شك في كونه من مصاديق الضرر ومنها استصحاب البراءة فان التكليف امر حادث وكل حادث مسبوق بعدم ازلي فان هذا مفروغ عنه فكلما شك في حدوث التكليف فيستصحب العدم الازلي فانه هو المتيقن ويندفع احتمال الحدوث بالاصل الذي هو حجة

الحيوانات بل الحشار التي لم يبلغ مرتبة الحيوانية وقد ذكرنا غير مرة في
ان اصل البراءة ليس اصلا مستقلاً وراء الاستصحاب بل انما هو استصحاب
خاص فان المستصحب فيه دائما عدم التكليف الثابت بحكم العقل ولذا
يعبر عنه في السنة العلماء باستصحاب حال العقل في مقابل استصحاب
حال الشرع كما في مثال المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة وبالجملة لا اشكال
في ان اصل البراءة ليس امرا وراء الاستصحاب وتوهم المغايرة ناشئ
عن عدم التامل في كلمات المحققين وما زعم الشيخ قده تغاير اصل البراءة
وكونه اصلا مستقلا وراءه فورد الاستدلال بالاستصحاب بالمحصل لمجعول
ما ذكره في المقام ان الاستدلال بالاستصحاب مبني على احد الامرين اما
من باب التعبد المستنبط من الاخبار وتعميم الآثار للشرعية وغيرها كما يتوهمه
الجاهل من اواخر الاخبار يتوجه ترتب على المستصحب في كل ما لا ينفك عن
المستصحب لو كان معلوم البقاء واما اعتباره من باب الظن فيدخل اصل البراءة
ح في الامارات الدالة على الحكم الواقعي وكل من الامرين ممنوع بين الفساد
واما لو اعتبر من باب الاخبار ولم يترتب عليه الا الآثار الشرعية المجعولة
فلا يتم الاستدلال به فان المستصحب ح براءة الذمة من التكليف او عدم المنع
من الفعل او عدم استحقاق العقاب عليه وهذه المستصحبات ليست
آثار مجعولة فان المترتب عليها انما هو القطع بعدم ترتب العقاب اذ
لو احتمل العقاب مع الاستصحاب احتاج الى المؤمن وهو حكم العقل
بقبح العقاب من غير بيان ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة
الحالة السابقة فاصل البراءة اصل عقلي مباين للاستصحاب مدركه
قبح العقاب بلا بيان ولذا يترتب عليه الاثر العقلي اعني القطع بعدم استحقاق
العقاب هذا مجمل ما افاده في المقام اقول اما اعتبار الاستصحاب من
باب الظن النوعي او الشخصي لم يذهب اليه احد من الاعلام الا ما نسب الى الشيخ البهائي

اعتباره

اعتباره من باب الظن الشخصي بالتامل في حقيقة الاستصحاب وانه
ليس الا الاخذ باليقين وعدم الاعتداد باحتمال المانع ينكشف انه
لا يصلح لان يفيد الظن بل هو ارفع من ان يكون امارة ظنية وابين
من افادة الظن واما توهم ان الاصل المثبت ما يترتب عليه غير الآثار الشرعية
من الآثار العقلية والعادية فما لا مجري له اصلا فان الاصل انما يكون
مثبتا اذا ترتب عليه امر مغاير للمستصحب في الوجود كنبات اللحية بالنسبة
الى الحيوة المستصحبة ومثل ذلك لا يمكن ان يترتب على الاصل فان
شان الدليل فانه هو الوسط في الاثبات والاصل وظيفة المتحير في مقام
العمل فلو اثبت به خرج عن الاصلية وصار دليلا فالاصل والاثبات
متناقضان وايضا ليس معنى الاصل المثبت ما يترتب عليه غير الاثر الشرعي
لا لغة ولا اصطلاحا فكل اثر متحد مع المستصحب في الوجود بحيث كان اليقين
به عين اليقين بالاثر يترتب على الاصل بخلاف المباين ولو كان اليقين
بالمستصحب مستلزما لليقين بالمباين فان الاثبات انما هو وصف ترتب
مثل ذلك على الاصل وهذا امر ممكن فان الاستصحاب هو الاخذ باليقين
السابق وترتيب الآثار المتحدة معه عين الاخذ باليقين السابق بخلاف المباين
فانها امر وراء المستصحب وليس اخذه عين الاخذ بها فان المفروض هو
البنوة فترتب الآثار المباينة عليه من جهة العلم الجديد انما هو اثر الملك
لا غير فان هذا معنى كونه وسطا في الاثبات وبالجملة ان الاثر المتحد مع المستصحب
يترتب على الاصل وان كان اثرا عقليا او عاديا بل نقول انه لا يترتب في جميع الموارد
الا الاثر العقلي اعني التنجيز والدفع سواء كان المستصحب من الاحكام
التكليفية ففي استصحاب النهار في شهر رمضان مع احتمال دخول الليل ان
التكليف المتعلق بصوم النهار منجز ما لم يتيقن بدخوله يعني انه لو افطر وصار
النهار فلا يعذر كما ان استصحاب الليل لا يترتب عليه الا عدم تنجز التكليف

ح على الاصلية

ح موضوعا

بصيام النهار يعني ان اكل وصادف النهار فهو معذور وكذا في استصحاب
التكليف وجودا او عدما فالمترتب على الاصل دائما هو الاعذار والعدم وهما
اثر عقلي فلو كان معنى الاصل المثبت ترتب غير الاثر الشرعي فليس لنا اصل
الا المثبت الحاصل ان الاثبات عبارة عن افادة العلم وليس ذلك الا
شان الدليل والاصل يستحيل عليه ذلك وليس الاثبات ترتب غير الاثر
الشرعي كما عرفت بل لا معنى للحجية في المجرد اثباتا كان او جعليا الا التنجيز
والدفع كما حرر في مبحث العلم ان معنى حجيته عبارة عن كونه منجزا واما توهم ان
اصل البراءة اصل مستقل وراء الاستصحاب مدركه قبح العقاب بلا بيان
فبين الفساد فان تلك القاعدة انما هي في مورد الاستصحاب فهي في
الحقيقة متممة للاستصحاب فاذا كان مقتضى الاصل عدم التكليف وبراءة
الذمة منه فالاثر المترتب عليه انما هو عدم استحقاق العقاب بحكم العقل ح
بقبح عقاب من لا يستحقه وهذا في الحقيقة اثر لنفس الاصل فانه اذا كان مقتضى
الاصل عدم التكليف فيقطع ح بعدم ترتب العقاب عليه لان هذا معنى
حجية الاصل فمعنى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ان الحال
اذا اعتمد على ركن وثيق فهو معذور فالقاعدة لا اثر لها ولا حاجة اليها
فان محصلها ان الجاهل معذور ومن البديهي ان الجاهل ليس معذورا
مطلقا وانما يعذر اذا اعتمد في نفي التكليف على الاستصحاب والا اذا كان
مقتضى الاصل ثبوت التكليف كما اذا ثبت التكليف وشك في الزوال فلا
اشكال ان الجاهل ح ليس معذورا فان مقتضى الاستصحاب عدم المعذورية
وهكذا اذا علم بمقتضى التكليف وشك في المانع والرافع كما اذا شكت المرئة
في الحيض مع حلول هلال رمضان فانها لم تعلم بثبوت التكليف لكن حاله
به مع انها لا تعذر قطعا فان مقتضى الاصل ثبوته فقبح العقاب بلا بيان لا اثر
له فقط وانما الاثر للاستصحاب تماما فلا معنى لجعله اصلا مستقلا في قبال

الاستصحاب

وانما يحكم بالدم

الاستصحاب احتج للقول الثاني وهو وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية
بالادلة الثلاثة اما الكتاب فمنه آيات منها ما دل على النهي عن القول بغير علم
فان الحكم بالاباحة عند احتمال الحرمة قول بغير علم بخلاف الاحتياط فانه ترك
الفعل لاحتمال الحرمة فيه او لان العمل بالاحتياط ايضا انما هو بعد الحكم بجواز
الارتكاب وعدم ترخيص الشارع فيه فهذا ايضا قول بغير علم مع انك قد عرفت
الادلة الدالة على الاباحة الظاهرية ومعها كيف يكون الحكم بالاباحة قولا بغير
علم ومنها قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ولا دلالة في شيء منها على المطلوب فان مفادها التبعيد عن العصيان
والتقريب الى الطاعة وهذا المعنى اجنبي عن محل النزاع فان الكلام عندنا
انما هو في الاحكام الفعلية الواقعية لا في الوظيفة الفعلية للجاهل فان الاحتياط
ليس بطاعة كما ان ارتكاب الفعل ليس بعصيان ومع ذلك كله يرد عليهم ان
الاستدلال بالكتاب مناف لمذهبهم فانهم لا يقولون بحجية ظواهر الكتاب
الا ان يدعوا ورود التفسير على ما ذكروه فيكون الاستدلال ح بالسنة
لا الكتاب الا ان يكون غرضهم الزام الاصوليين وليس به قطعا فانهم في مقام
اثبات الاحتياط في حد ذاته واما السنة فكثيرة منها رواية عمر بن حنظلة
عن الصادق عم وفيها فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في
الهلكات ومثلها رواية الزهري الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه ومنها رواية
جميل عن الصادق عن آبائه عليهم السلام انه قال رسول الله ص الامور ثلاثة
امر بين لك رشده فاتبعه وامر بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه
فرده الى الله عز وجل ومنها رواية جابر عن الباقر ع في وصيته لاصحابه
اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما
شرح الله لنا الى غير ذلك من الاخبار الدالة على وجوب التوقف عند

الشبهة وعدم العلم وظاهر التوقف السكون وعدم المضي فيكون كناية عن
عدم الحركة بارتكاب الفعل وليس المراد هو التوقف في العمل لوضوح انه
لا معنى له ثم انه غير خفي على كل من له ادنى خبرة ان الاخبار المذكورة لا اشعار
فيها بوجوب الاحتياط وحرمة ارتكاب الفعل المحتمل الحرمة وانما مفادها
امر واحد وهو عدم جواز الحكم والفتوى بغير علم او وجوب الرجوع الى الائمة
وعدم جواز الاستبداد بالآراء الفاسدة في الفروع والاصول كما في رواية زرارة
لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا او يدل صريحا على ارادة
الوقوف في الحكم والفتوى ورواية جابر المتقدمة فان معنى الرد اليهم عدم
الاستبداد في حكم الله ما لم يعلم من قبلهم وكذا قول الباقر في رواية زرارة
حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون اي لا يقولوا
فيه شيئا ومثل ذلك قوله ع في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين
وما لم تجده في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا
فيه بآرائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون وباحثون حتى
حتى يأتيكم البيان من عندنا هذا حال ما يدل على الوقوف عند الشبهة واما
رواية جميل الدالة على تثليث الامور فهي اجنبية عن محل النزاع فان اصالة
الاباحة مما ثبت بالبراهين القطعية فهو امر بين رشده يجب اتباعه وليس
مما اشتبه علينا حاله كي يرد الى الله تعالى علمه ومنها ما روي عن عبد الرحمن بن
الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان
الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما قلت
ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا
ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا وفيه انه لا دلالة في الرواية
على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية فان الشبهة في المقام وجوبية
وان كانت حكمية لكن الحكم وهو الوجوب معلوم والشبهة انما هي في المتعلق

وان

وان الواجب هو نصف الجزاء او التمام ولا شبهة في وجوب الاحتياط
مع العلم الاجمالي بوجود التكليف ولا احتمال هنا لكون الشك في التكليف
بالنسبة الى الجزاء التام فان ذلك انما هو في الاقل والاكثر الذي يكون التكليف
بالنسبة الى الاقل متيقنا ويشك في التكليف بالزيادة وهذا انما هو فيما يكون
الاقل واجبا بالاستقلال مع وجوب الاكثر ايضا كالدين المردد بين الاقل
والاكثر وقضاء الفوائت المرددة ونصف الجزاء ليس واجبا مستقلا على
تقدير وجوب التمام وبالجملة ان الرواية اجنبية عن مقصد الاخباريين
وليس فيما ذكروه من الاخبار ايهام وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية
نعم لا ريب في وجوبه في الشبهة الحكمية مطلقا قبل الفحص والوصول الى البيان
وهذا مما لم ينكره احد من الاخباريين والاصوليين فان قلت فما معنى وجوب
الاحتياط قبل الفحص ورفع اليد عن الاصل الثابت حجيته بالبراهين القاطعة
المعتمد عليه في الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية بعد الفحص ومن المعلوم ان
معنى وجوب الاحتياط قبل الفحص انه لو ترك الاحتياط وخالف عمله الواقع
فيعاقب على مخالفة الواقع المجهول ومن البديهيات كون الجهل عذرا
وقبح العقاب من غير بيان ومعلوم ايضا ان تحصيل العلم بالواقع ليس واجبا نفسيا
كي يعاقب على تركه كما زعمه بعض الافاضل فلا يعاقب على الواقع الا بعد تنجزه
فما لم يكن منجزا لا يجوز رفع اليد عن الاصل فانه هو الحاكم والمعتمد عليه ما لم يرد
شيء يرد عليه او يحكم عليه فما المنجز الذي اوجب الاحتياط في المقام لا يقال ان
الموجب للاحتياط انما هو العلم الاجمالي بالتكليف قبل الفحص وبعده لا يبقى علم
فانه المفروض انه لو تفحص وبلغ الى مرتبة لو كان بيان من قبل المولى لاطلع ووصل
اليه فالمنجز انما هو العلم الاجمالي لانا نقول الكلام انما هو فيما لم يكن هناك
علم اجمالي كما في المجتهد الذي استنبط كثيرا من المسائل ولم يبق له علم اجمالي بالتكليف

وكذا العامي الذي تعلم مسائل كثيرة وليس له يقين بوجود غيرها فانه
يجب لهما الاحتياط مع قبل الفحص والرجوع الى العالم ولا يجوز لهما التمسك
بالاصل قلت المنجز هو كون العبد في رقاق المولى فان العبودية بمنزلة
حبل من جانب المولى في رقبة العبد وهذا المعنى ينتزع منه كون العبد في
رقاق مولاه بحيث لا يجوز له ان يتحرك او يسكن الا بترخيص المولى فلهذا
يجب على العبد ان يجعل نفسه من مولاه بمرتبة لو كان من قبله بيان
لتمكن من الوصول والاطلاع عليه وهذه وظيفة للعبد تنتزع من عبوديته
ومحصله عدم جواز استقلاله في شيء من الاحكام فاذا تمسك بالاصل مع
احتمال حصول البيان من قبل مولاه ولم يجعل نفسه في محل يطلع على البيان
على تقدير وجوده فقد تحرك بغير ترخيص المولى ولم يخرج عن رقاقه فهو بفعله
هذا متجرئ على مولاه وهو اساس العصيان فاذا صادف الواقع يكون معصية
فكون العبد في رقاق المولى المحقق لعنوان التجري اذا لم يخرج عن رقاقه هذا
وجه تنجز الواقع في المقام والعقاب على مخالفته ولذا لم يشكل احد في عدم معذورية
الجاهل المقصر وليس ذلك الا لعدم خروجه عن رقاق المولى ومن هنا يثبت وجوب
الاحتياط قبل الفحص والرجوع الى العالم سواء تمكن منهما ام لا ما لم يبلغ الى مرتبة
لو كان لاطلع عليه كما في اثناء التتبع والرجوع الى العالم واذا بلغ تلك المرتبة ولم
يجد بيانا فقد خرج عن رقاق المولى وليس وظيفته فوق ذلك فلا مانع
له من التمسك بالاصل وهذا ايضا امر صرح فيه الشارع ع ولا يجوز رفع اليد
عنه وان احتمل وجود البيان في الواقع وعدم وصوله اليه فان المفروض انه
عمل بالوظيفة وخرج عن رقاق المولى وهذا هو الحال في سائر العبيد بالنسبة
الى مواليهم فان مقتضى عبوديتهم ان يجعلوا انفسهم من مواليهم بمحل تمكنوا من
الاطلاع باوامرهم ونواهيهم بان يحضروا عند مواليهم فاذا حضروا

عندهم

عندهم ولم يصدر منهم امر ولا نهي فليس عليهم شيء وان احتمل ان يكون المولى
عطشانا او جائعا يريد الماء او الخبز فقد تحصل مما ذكرنا ان العبد ما دام
في رقاق المولى يجب له الاحتياط ويعاقب على مخالفة الواقع اذا ترك الاحتياط
ومنها رواية عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص
ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل
حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب
الحمرة التي فوق الجبل فكتب ع ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة
لدينك وفيه انه لا دلالة في الرواية على مقصدهم بوجه من الوجوه فان الظاهر
ان الشبهة موضوعية فالشك انما هو في دخول الليل لاجل الحمرة التي فوق
الجبل وهم معترفون بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية وان كان
في المقام واجبا وذلك انما هو لاصالة بقاء النهار وعلى تقدير كون الشبهة
حكمية فلا دلالة على مقصدهم ايضا فان النزاع انما هو في الشبهة التحريمية والشك
على هذا التقدير انما هو في الموضوع وان دخول الليل هل هو باستتار القرص
او بذهاب الحمرة المشرقية وتوهم ان الشبهة تحريمية وان كان منشأها الموضوع
فالشك في الحقيقة في حرمة الافطار فاسد فان الافطار ليس بمحرم وانما
في الامساك واجب وليس ترك الواجب بمحرم لوضوح الفرق بين الواجبات
والمحرمات مع ان الجواب بالاحتياط على هذا التقدير لا يناسب مقام الامامة
فان الحكم بالاحتياط عند السؤال عن الواقع لا يقع الا من الجاهل نعم يحتمل غير
بعيد ان يراد من الشبهة الشبهة الحكمية ويكون الجواب بالاحتياط لاجل التقية فان
المغرب يتحقق عندهم بمجرد استتار القرص عن الابصار ولو اجاب بانه لا
الا مع زوال الحمرة المشرقية كان صريحا في خلافهم ولم يرد اظهار ذلك فاختار
هذا النحو من التعبير كي لا يقع السائل في خلاف الواقع ولا يظهر مخالفتهم فان
الخبر لا يدل على عدم تحقق الليل بالاستتار وانما يدل على ان التأخير انما هو لحصول الجزم

باستثناء القرعة ومنها ما روي عن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن
زياد رضي الله عنه اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومثله قوله عليه السلام دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وقوله عليه السلام لك ان تنتظر الحزم وتاخذ بالحائطة لدينك وليس بناكب
عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط الى غير ذلك من الاخبار ولا دلالة في
شيء منها على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية فان حديث الرضا عليه السلام انما
يدل على ان الدين بمنزلة الاخ فكما ان الاخ الحقيقي محترم فانه المهتم للشخص
المولي في وصلته وبه يتخلص عن الهلكات فكذا يناسب للاخ في الدين ايضا
كذلك انتهى ومن المعلوم ان الواجب على الاخ انما هو دفع المضار عن اخيه واما
جلب المنافع اليه فليس بلازم وان كان راجحا وهكذا الحال بالنسبة الى الدين
فانه لا ريب في انه يجب دفع المضرة المحتملة عن الدين ومع عدم احتمالها لا اشكال
في رجحان الاحتياط وقد ذكرنا انا نعلم بعدم المضرة في الشبهة الحكمية بعد الفحص
لوجود الاصل الذي هو حجة في عرض العلم فمفاد تلك الاخبار انما هو
وجوب الاحتياط عند احتمال المضرة وهذا مما لا ارتياب فيه ومسكه
وانما الشأن في اثبات هذا الاحتمال في محل النزاع وقد تنبه قدس سره لما ذكر
هذا الاحتمال قال وحينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل الا على رجحانه وبه انه لا يخفى
رجحان الاحتياط في خصوص المقام فان المفروض وجوب التأخير والتعبير
بالاحتياط لاجل التقية نعم يستفاد رجحانه في الشبهة الموضوعية فان ظاهر الخبر
في بيان حكم الشبهة الموضوعية ولعل هذا مراده قدس سره ومن الاخبار التي استدل
بها على وجوب الاحتياط اخبار التثليث قال عليه السلام في الخبرين المتعارضين بعد الامر
باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه
انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع

في المحرمات

في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال الشيخ قدس سره في وجه الدلالة ان الامام عليه السلام
اوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ
فيه ريب لا ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والا لم يكن معنى لتأخير
الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية ولا لفرض
الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث
النبي صلى الله عليه وآله الى ان قال فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله
في التثليث لا يستقيم الا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات مضافا
الى ان قوله نجى من المحرمات بناء على ان تخليص النفس من المحرمات واجب
وقوله وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم انتهى اقول اذا كان الخبر مجمعا عليه
مما لا ريب فيه بمعنى انه اذا كان مقطوع الصحة فيكون الشاذ مقطوع البطلان
لا محالة فان الشاذ مقابل المشهور فاذا كان المشهور مما لا ريب في صحته
كان مقابله مما لا ريب في بطلانه كما هو مقتضى التقابل نعم لو كان الامر كذلك لم يكن معنى
لتأخير الترجيح الى آخره ان لا ترتيب بين المرجحات كي يتقدم الترجيح بالاعدلية
على الترجيح بالشهرة بان يؤخذ بالاعدل منهما ولو كان الآخر مجمعا عليه مع
المجمع عليه مما لا ريب في صحته فيكون رواية الاعدل مما فيه الريب على ما ذكره
وما معنى التقديم في ترجيح ما فيه الريب على ما لا ريب فيه فلا وجه لتوهم الترتيب
في المرجحات بل كل من هذه المرجحات انما هو في مورد خاص وانما الفرق
في الخبر المذكور ولذا ذكر في الاخبار الاخر بغير هذا الترتيب فعنه احتمال
الكذب في الراوي يؤخذ بالاعدل والاصدق وعند احتمال الخطأ والاشتباه
يؤخذ بخبر الافقه والاعلم وعند احتمال الوضع والجعل في احد الخبرين يؤخذ
بما اشتهر بين الاصحاب فانه اذا كان احد الخبرين مما رواه جميع الاصحاب
فلا يكون فيه ريب من جهة الصدور ويكون الآخر مما فيه الريب فمعنى المجمع عليه
ما لا ريب في صدوره والآخر مما فيه الريب لا يكون ريب في صدوره فيكون الاشتباه

من جهة الصدور فيؤخذ بما خالف العامة فليس معنى الشهرة على ما ذكره
في صحته والا كان الشاذ مما لا ريب في بطلانه فلم يكن معنى لفرض الشهرة في
كلا الخبرين ولا لتثليث الامور والاستشهاد بل معنى المشهور هو ما يكون
الخبر مما لا ريب في صدوره فقد يكون الآخر مما فيه الشك في صدوره فيؤخذ بالآخر
وقد يكون مما لا ريب في صدوره فيؤخذ بمرجح آخر وبالجملة ان الشاذ المقابل
للمشهور هو ما يرتاب فيه من جهة الصدور نعم وجود الشهرة في احد الخبرين
لا معنى للترجيح بالاعدلية والاصدقية فان القطع بالصدور ينافي احتمال تعمد
الكذب وكذا احتمال الترجيح بالافقهية فان رواية الافقه اذا كان مشكوك
الصدور لا يجوز اخذه مع وجود ما لا ريب في صدوره وان احتمل فيه الاشتباه
فان ذلك انما يندفع بالاصل واما الاستشهاد بقول النبي صلى الله عليه وآله فانما هو في خصوص
التثليث فقوله ان الاستشهاد لا يستقيم الا مع وجوب الاجتناب عن
الشبهات فيه ان وجوب طرح الخبر الشاذ ليس تكليفا كما ان وجوب الاجتناب
عن الشبهات كذلك فان معنى الامر بالطرح هو ان الحجة انما هو المشهور
من الخبرين والشاذ لاجل الريب فيه لا يؤخذ به بمعنى انه ليس بحجة فهو امر
مشكل يرد الى الله ورسوله ومعنى وجوب الاجتناب عن الشبهة انه غير
معذور اذا ارتكب مع الفعل وخالف الواقع فالاستشهاد بقول النبي صلى الله عليه وآله
انما هو في جهة تثليث الامور وليس طرح الخبر الشاذ تكليفا كي لا يصح الا
الا مع ثبوت التكليف في الاجتناب عن الشبهة فلا وجوب في المقام بالمعنى
الذي ذكره قدس سره فالامام عليه السلام لما بين تثليث الامور ذكر ان ذلك قد
صدر عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا ولا نظر له الى وجوب طرح الخبر الشاذ ابدا وقوله
بناء على ان تخليص النفس من المحرمات واجب فيه ان هذا الكلام في غاية
الاجمال وليس له معنى محصل فان البناء على وجوب التخليص ان كان
مع العلم بعدم العقاب لوجود المؤمن فواضح الفساد فان مجرد الوقوع

في

في الحرام الواقعي المجهول ليس هلاكة كي يجب تخليص النفس عنها وان كان
ذلك في المحرمات المنجزة كما في ارتكاب الشبهة المحصورة والعمل بالاصل
قبل الفحص فان الواقع فيها منجز فاذا ارتكب الفعل منها وخالف
الواقع فقد هلك من حيث لا يعلم لعدم المؤمن عن العقاب فالشبهة
في وجوب تخليص النفس من الهلكات وكلام النبي صلى الله عليه وآله فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات انما هو ناظر الى هذه الموارد وانه لا يجوز
العمل بالاصل قبل الفحص والرجوع الى الامام وما يحكم وبالجملة محصل
استدلال الاخباري ان قول النبي صلى الله عليه وآله يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات
الشاملة لجميع الشبهة وما قام الدليل على عدم وجوب الاجتناب فيه نخرج
كالشبهة الموضوعية والحكمية الوجوبية فيبقى الشبهة التحريمية في حكم العام وبما
بيناه ظهر فساد الاستدلال فانك قد عرفت ان كلام النبي صلى الله عليه وآله انما هو في بيان
الحكم الواقعي كما في الشبهة المحصورة والشبهة الحكمية مطلقا قبل الفحص وهذا
لا ينكره احد وانما الكلام في الشبهة الحكمية التحريمية بعد الفحص ولا دلالة في
كلام النبي صلى الله عليه وآله على وجوب الاجتناب بعد الفحص فالاصل الذي يعتمد عليه في
الشبهة الوجوبية بعد الفحص هو المعول عليه في الشبهة التحريمية ايضا
بعد الفحص ولا فرق بينهما بوجه من الوجوه واجاب الشيخ قدس سره بان الامر
بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد
تكون المضرة عقابا اخرويا فالاجتناب لازم وقد تكون مضرة اخرى فلا
عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالشبهة بالحرام
لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب
على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين انتهى محصل
الجواب ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي والامر الارشادي
يختلف بحسب اختلاف الموارد فاذا كان المضرة المحتملة عقابا فالاجتناب

لانه وان كان غير العقاب سواء كان دنيوية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة
اقرب الى ارتكاب المعصية ام كان دنيوية كاحتمال الحرمة في اموال الظلمة فليس
الاجتناب ح بلازم فان المفروض انه لا عقاب على نفس الحرمة اقول لا شبهة
في ان الامر بالاحتياط والتوقف ارشادي يختلف باختلاف الموارد
وهذا معنى ما قاله الاخباري لكنه يدعي ان قول النبي صلى الله عليه وآله صريح في وجوب
الاجتناب عن الشبهة العامة لجميع الشبهات وقد خرج ما خرج بالدليل
فبقي الباقي فما ذكره قده لا يكون جوابا عن ذلك لعدم ارتباطه به اصلا
فالجواب هو ما ذكرناه ثم انه قده ذكر امورا لتأييد ان النبوي ليس واردا
في مقام الالزام بترك الشبهات منها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية
التي اعترف الاخباري بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة
الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية
اب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وفيه ان الشبهة الموضوعية امر
واحد في مقابل الحكمية فالخارج هو ذلك الامر الواحد وان كان افراده
اكثر من افراد الشبهة الحكمية وليس ذلك تخصيصا للاكثر فانه لا تخصيص
لكل فرد فرد ومنها انه صلى الله عليه وآله رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات
والهلاك من حيث لا يعلم والمراد منها جنس الشبهة لانه في مقام بيان
ما تردد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه
ينافي استشهاد الامام عليه السلام ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا
يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز
المشارفة فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف
على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم
به اصلا وقد عرفت ان المراد الشبهات التي يكون الواقع فيها منجزا
لاجل العلم الاجمالي او لجهة اخرى ولذا رتب على ارتكابها الهلاك من حيث

لا يعلم فليس المراد جنس الشبهة لعدم ترتب الهلاك على ارتكابها ولا المجموع
من حيث المجموع واما المجاز المشارفة فمن الاغلاط الواضحة ومن هنا تبين
ان ارادة الاعم من الوجوب والاستحباب من الامر بطرح الشبهات مناف لصريح
كلام النبي صلى الله عليه وآله فانه صلى الله عليه وآله رتب الهلاك على ارتكاب الشبهة ومعلوم انه مع احتمال
الهلاك وعدم المؤمن يجب التحفظ من الوقوع فيه والمضرة والمضرة المحتملة التي
غير العقاب دنيوية او دنيوية ان كانت هلكة يجب التحرز عنها الا مع
الاستحباب الاجتناب وان لم تكن هلكة فلا وجه للاستحباب اصلا وبالجملة
الفرق في المضرة بين العقاب وغيره بين الفساد ومنها الاخبار التي
ادعي ظهورها في الاستحباب كقول امير المؤمنين عليه السلام في رواية النعمان تثليث الامر
فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله
فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وغير ذلك من الاخبار التي تعلل المقصود
وتلك الرواية كما ترى صريحة في وجوب الاجتناب عن الشبهة مع احتمال
الهلاك فان مجرد ارتكاب الواقع المجهول ليس اثما ولا معصية فقوله فمن ترك
ما اشتبه عليه من الاثم صريح في ان المراد الشبهة التي كان ارتكابها اثما ومعصية وكذا
لا خبر دل على ترتب الهلاك على ارتكاب الشبهة كما هو الحال في الاخبار التي
ذكرها فانها دليل لارادة غير الالزام من الامر بطرح الشبهات واما العقل فيقرر
بوجهين احدهما وجود العلم الاجمالي بمحرمات كثيرة يجب الامتثال بها والاشتغال
اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ولا يحصل القطع بالبراءة عن جميع المحرمات الواقعية
بالرجوع الى الادلة والعمل بها فكلما احتمل ان يكون منها يجب الاجتناب عنه
لعدم زوال العلم الاجمالي بالرجوع الى الادلة فانها لا تفيد العلم بالحكم الواقعي لان
غاية الامر ان يكون صدورها قطعيا واما دلالتها فظنية لا محالة فالمستفاد من
الاخبار هو الظن التفصيلي بمحرمات وهو ليس كالعلم التفصيلي منافيا للعلم
الاجمالي لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا فان معنى اعتباره وجوب الاخذ به واما

ان الظن للعلم الاجمالي فاجنبي عن الاعتبار ثم قيل ان ما نحن فيه بمنزلة قطيع
غنم نعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل
جملة وبقي الشك في جملة ثالثة فان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب
العلم ولا الظن بالبراءة عن جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البينة في
عين انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا او جعل ما به البينة طريقا في رفع
التكليف الى او جواز اجتناب ما قام عليه البينة لا الحرام الواقعي اقول الحال
ان الامر كذلك في الواجبات فانا نعلم بها بالاجمال مع انهم لا يوجبون
التوقف في الشبهات الوجوبية وثانيا انه بعد الرجوع الى الادلة والعمل
بها ينقلب العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي لاحتمال ان
يكون المعلوم بالاجمال هو هذا المقدار المعلوم بالتفصيل فلا نعلم بوجود
محرم غير ذلك وتوهم ان دلالة الاخبار ظنية قد ظهر فساده في مواضع
كثيرة نعم الدلالة فيها اصلية بمعنى ان الكلام في حد نفسه ينصرف الى معناه
الحقيقي فيقطع بكونه مراد المتكلم في مقام الافادة فاحتمال ارادة المعنى المجازي
يندفع باصالة عدم القرينة الصارفة فكون الكلام دالا على المعنى الحقيقي
انما هو بمعونة الاصل وكذا الكلام في كيفية تعلق الحكم بالموضوع
وان الحكم ثابت على وجه العموم او الاطلاق او وقع عليه تخصيص او تقييد انما هو
باصالة العموم والاطلاق فكما انها قطعية الصدور كذلك قطعية الدلالة ولو كان
القطع اصليا ولو سلم انها ظنية الدلالة فنقول ان معنى اعتبار الظن تنزيله
منزلة العلم ومعنى تنزيله منزلته ترتيب الآثار المترتبة على العلم بالذات على
الظن بالجعل ومن جملة الآثار منافاة العلم التفصيلي بحسب الذات للعلم
الاجمالي والظن في حد نفسه وان لم يكن منافيا للعلم الاجمالي لكنه بعد الاعتبار
صار منافيا له فان المفروض انه علم تفصيلي تنزيلا ولا معنى لذلك الا انه لا اثر
للعلم الاجمالي مع وجوده وان لم يكن زائلا كما في العلم الحقيقي ففي الاناءين

المشتبهين مثلا اذا كان احدهما خمرا فقامت البينة على التعيين لا ريب انه
لا يبقى ح اثر للعلم الاجمالي وان لم يعقل العلم ولا الظن فان معنى حجيتها
تنزيلها منزلة الدليل العلمي فعند قيام الدليل العلمي كما انه لا يبقى اثر
للعلم الاجمالي ولو لم يزل بل زال كذلك عند قيام البينة فان العلم الاجمالي
يكون بمنزلة الزائل فاذا امر الشارع بتشخيص المحرمات بالبينة لا بد
له الا تنزيلها منزلة الدليل العلمي بالنسبة الى تنجز الحكم الواقعي وتبعيته
الانقلاب عن الواقع وخصوصا لا ما قام عليه البينة واجاب الشيخ قده عن ذلك التكليف
بوجهين احدهما انه ثبت التكليف بالاحكام الواقعية وبالعمل بالطرق المنصوبة
ومقتضى الجمع بين التكليفين هو ان المكلف به هو الواقع المستنبط من الطرق
المجعولة لا الواقع من حيث هو ولا مؤدى الطرق من حيث هو فالمكلف به هو الواقع
المقيد بحصوله من هذه الطرق فبعد الرجوع الى تمام الادلة والعمل بها لا يبقى له علم
اجمالي بالتكليف وان احتمل ثبوت الحكم في الواقع فان المكلف به ليس الواقع
من حيث هو فمع عدم الطريق للواقع نعلم بعدم التكليف الفعلي وفيه انه لا ريب في ان
المكلف به هو الواقع من حيث هو ولا خصوصية للطريق في كون الواقع مكلفا به فاذا
حصل الواقع من اي طريق كان يجب العمل به ومقتضى تقييده بالطرق الخاصة ان
لا يحصل الامتثال به لو علم به من غير هذه الطرق وهذا لا يتفوه به ذو مسكة مع
انه لا معنى للتكليف بالطريق وهو ليس مما يتعلق به التكليف نعم قد يعبر عن الحجية
بوجوب العمل وعن عدمها بعدم جوازه لكن ذلك مجرد تعبير عن الاعتبار وعدمه
والآخر انه اذا كان في الشبهة المحصورة الاجتناب عن جملة معينة لقيام دليل
غير العلم الاجمالي لا يجب الاجتناب سواء كان ذلك الدليل علميا او ظنيا لارتفاع
العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الاناءين تفصيلا بوقوع قذرة في احدهما المجهول فلا
يجب الاجتناب عن الآخر لاحقا كما في قطيع غنم نعلم بوجود محرمات فيها فقامت البينة

مع تحريم جملة وتحليل أخرى فلا يجب الاجتناب عن الثالثة لانقلاب العلم الإجمالي
في العلم التفصيلي والشك البدوي كما إذا كان له العلم التفصيلي بها
مع الإجمالي وهذا الجواب هو الذي ذكرناه وهو متين إلا أنه مناقض لجوابه
الأول كما هو ظاهر الوجه الثاني أن الأصل في الأشياء الحظر كما ذهب
إليه طائفة من الإمامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة ولم يرد الإباحة
فيما لا نص فيه ولو سلم فعارض بأدلة الاحتياط فيرجع إلى أصالة الحظر ولو
تنزلنا فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما واحتج عليه في العدة بأن الإقدام على ما
لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة وأجيب بأن قضية اللطف
أنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه ورد ذلك بأنه قد يكون
المفسدة في الإعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف أقول إن أريد
أن الأصل هو الحظر قبل الفحص فهو لا ارتياب فيه أصلا لكنه لا ينفع المستدل
فإن النزاع إنما هو بعد الفحص وقد عرفت أن الأصل هو الإباحة كما عرفت وإن أريد أن
يكون الأصل هو الحظر مطلقا ففيه الفساد ومن هنا ظهر أن الاستدلال على الوقف فساد
بعد تسليم التعارض بأن الإقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة كالإقدام على ما يعلم فيه
المفسدة فإن عدم الأمن من المفسدة إن كان قبل الفحص فلا ريب في وجوب
التوقف كما أنه لا يجدي لما فيه الكلام أعني ما بعد الفحص وإن كان بعد الفحص فالعقاب
بلا بيان بعد الفحص مؤمن من المفسدة فإن الأصل الأولي لا مانع عن القول
به كما في الشبهات الوجوبية والجواب عن ذلك بوجوب اللطف عليه تعالى وأنه لو
كان في الفعل مفسدة لوجب عليه بيانه أو نصب دليل إرشادا كان وجوبه عليه تعالى
ملطف وإنما يقبح عليه نقض الغرض ولو سلم فيمكن أن يكون في الواقع بيان
ولم يصل المكلف إليه أو وصل ولم يفهم المراد من الكلام فهذا أجنبي عن أصالة

قال الشيخ قدس سره والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر أنه إن أريد
ما يتعلق بأمور الآخرة من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان
مأمون وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة
مع الجهل أيضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز
عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز
الشارع بل أمر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب
عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لأن المحرم هو مفهوم
الإضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على
هذا المائع الخاص والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق
الأخباريين انتهى أقول إن أول ما يستقل به العقل وحكم الشرع على
طبقه هو دفع الضرر ولو كان محتملا بأن يكون الاحتمال سببا للخوف واضطراب
النفس وأما الاحتمال بمجرد إمكان وقوع الضرر فلا يعتد به عند العقلاء فكل احتمال
الاحتمال سببا للخوف يجب الاجتناب عنه عقلا وشرعا فإن إلقاء النفس في التهلكة
حرام ولو كانت محتملة لعدم المؤمن من الوقوع فيها فالضرر مطلقا أخرويا كان أو دنيويا
يجب دفعه ولذا لو كان قليلا ولذا أحل الشارع بالتيمم فيما كان الوضوء موجبا
لشين اليد وترك الصوم والحج ولو لم يبلغ العيب والضرر المقطوع الذي يرتكبه
بعض الناس لبعض الدواعي النفسانية فإنما هو محل يقع بجهالته والعاقل
لا يرتكب بمثل ذلك وأما مثل الجهاد الذي أمر الشارع به الموجب للوقوع في
التهلكة فليس لأجل عدم وجوب دفع الضرر الدنيوي بل إنما هو من باب
الأهم والمهم فإن حفظ الإسلام أهم في نظر الشارع ولذا أمر به ولو كان موجبا
لهلاك بعض النفوس والعجب من قوله وعلى تقدير الاستقلال فليس مما
يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية الخ فإن الشبهة الموضوعية

على ما بيّنه قدس سره هو أن يكون منشأ الشك الأمور الخارجية فالشك في
المصداق إذا كان ناشئا عن أمر خارجي فالشبهة موضوعية وإن كان
ناشئا من جهة الشرع فالشبهة حكمية فالشك في المصداق الذي يستند
إذا استند إلى الشرع فيكون الشبهة حكمية لا محالة فإن منشأ الشك
في الأحكام إما عدم النص أو إجماله أو تعارض النصين فإذا شك في موضوع
خارج من جهة الضرر الأخروي أو الدنيوي فتارة يكون ذلك لأجل الشك
في حكم الموضوع الكلي الشامل لهذا الموضوع كالشك في شرب التتن الخاص لأجل
الشك في شرب التتن الكلي فالشك وإن كان في المصداق إلا أن الشبهة
موضوعية حكمية وتارة يكون لأجل الشك في كونه من مصاديق الكلي الذي
علم حكمه وهذا هو الشبهة الموضوعية فالشك في الضرر الدنيوي إذا استند
إلى الشك في الحكم الشرعي فيكون الشبهة حكمية لا محالة فالحرام وإن كان مفهوم
الإضرار إلا أن الشك في تحققه في مورد الشبهة مستند إلى الشرع وعدم النص
في المورد وينبغي التنبيه في المقام على أمور الأول أن المحكي عن المحقق قدس سره التفصيل
في أصالة البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الأول دون الثاني التفصيل
فيها بديهي أيضا ولا يعقل أن يصدر عن أدنى مسكة وقبل المحقق أجل
من أن يصدر منه مثل ذلك فإن أصالة البراءة عبارة عن استصحاب حال
العقل ولم يتوهم أحد التفصيل في اعتبار الاستصحاب وبتتبع فتاويه في كتبه يعلم
أنه يتمسك بالبراءة الأصلية عند الشك في الحرمة كما صرح به الشيخ قدس سره في آخر
هذا التنبيه ولا بد لتوضيح حال النسبة من نقل كلامه في المعتبر والمعارج قال
في المعتبر الثالث يعني من أدلة العقل الاستصحاب وأقسامه ثلاثة الأول استصحاب
حال العقل وهو التمسك بالبراءة الأصلية كما يقال الوتر ليس واجبا لأن الأصل
براءة الذمة ومنه أن يختلف العلماء في حكم الدية بين الأقل والأكثر كما في دية عين الدابة

المترددة بين النصف والربع إلى أن قال الثاني أن يقال عدم الدليل على
كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان دليل لظفر به أما لا مع ذلك
فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالإباحة لعدم
دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع فاختار أنه ليس بحجة
انتهى وذكر في المعارج أن الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فإذا
ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية فيقول
لو كان ذلك الحكم لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه وهذا ثابتا
الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين إحداهما أنه لا دلالة عليه شرعا بأن ينضبط
طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية أن
يبين أنه لو كان هذا الحكم لدلت عليه إحدى تلك الدلائل لأنه لو لم يكن عليه
دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق
ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها لكنا
بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق وعند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفي
الحكم انتهى أقول إن عبارة المعتبر صريحة في عدم التفصيل في أصالة البراءة
وأن التفصيل إنما هو في القسم الثاني من الاستصحاب أعني عدم الدليل
دليل العدم فإنه قدس سره قسم الاستصحاب إلى الأقسام الثلاثة ثم فسر استصحاب
حال العقل الذي هو التمسك بالبراءة الأصلية ولم يفصل فيه أبدا ثم
بيّن القسم الثاني وفصل فيه وقال إن الاستدلال بعدم الدليل على عدم
الحكم إنما يتم في الواقعة التي يعم بها البلوى فإن الواقعة إذا كانت كذلك لو كان لها
حكم لوصل وعلم بها كل أحد لعموم البلوى بها فصلاة الضحى مثلا لو كانت ثابتة
لكان عليه دليل لا محالة فعدم الدليل دليل على عدم الزيادة فعدم الدليل في
الواقعة التي تعم بها البلوى دليل قطعي على عدم الحكم والأحكام الضرورية لم
تكن ضرورية إلا لأجل كونها مما يعم بها البلوى فما يعم به البلوى لو كان له حكم

للان ضرورية لا محالة فالتفصيل لا بد منه في دليلية عدم الدليل على العدم
والا فمجرد عدم وجدان الدليل فيما لا يعم به البلوى لا يكون دليلا على عدم
الحكم لاحتمال ان يكون هنا دليل ولم يصل الينا المكلف او وصل ولم يظهر لنا المراد
او كان في الواقع حكم ولم يبين لوجود مفسدة في البيان وهذا التفصيل
لم يختص به المحقق قده وانما هو مذهب الجميع وهذا لا ربط له بمسئلة اصل
البرائة اصلا وبالجملة ان عدم الدليل امر يثبت لا اصل البرائة مقابل له وهذا
دليل قطعي واصل البرائة من الاصول المقررة للجاهل والمحقق وغيره انما فصل
في هذا الدليل باشتراط عموم البلوى في مورده واما اصل البرائة فلم يتوهم
احد التفصيل فيه هذا اما في المعتبر واما عبارة المعارج ايضا فناظرة الى ذلك
الدليل ايضا فان مقصوده قده انه اذا ادعى مدع حكما شرعيا عليه ان يستدل
على نفسه بما يفيد القطع وهذا الدليل انما يتم ببيان مقدمتين احديهما
انحصار الادلة في الطرق المبينة اولا كي ينضبط طرق الاستدلال لا ثبات الشرعيات
فيبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان ذلك الحكم لدلت
عليه احدى تلك الدلائل لعموم البلوى به فعند ذلك يتم كون ذلك
دليلا على نفي الحكم والحاصل ان القرائن الخارجية والداخلية قائمة على ان
مراده في المعتبر والمعارج انما هو المطلب الشايع المعروف من اشتراط
عموم البلوى في كون عدم الدليل دليل العدم وهذا في غاية الجودة ولم ينكره
احد من اهل الاصول وكيف كان فلا شبهة في ان المحقق قده انما يفصل
في القسم الثاني من الاستصحاب لكنه كلامه في كتابيه في غاية الاضطراب
فانه قد خلط مسئلة اصل البرائة بذلك الدليل فانه نقل في المعتبر ومنه
القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر المراد منه هو البرائة الاصلية

وانت

وانت تعلم بان هذا اجنبي صرف عن الدليل المذكور ويحتمل ان يراد
ان الاصل الاول مورد الدليل ثابت ولا مخرج عنه بل الدليل
قد افاد القطع بعدم المخرج فالدليل المذكور انما هو على طبق الاصل
الاولي ولذا يسمى بالاستصحاب فان الحالة الاولية انما يستمر مع
الدليل ايضا وفي المعارج جعل العنوان اصل خلو الذمة من الشواغل
الشرعية وقال لو ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك بالبرائة
الاصلية مع ان مراده هو ما ذكرناه ايضا انه يمكن الاستدلال بالدليل
القطعي في قبال الخصم على نفي الحكم ولذا فصل وقال لا يتم ذلك
الدليل الا ببيان مقدمتين فان اصل البرائة لا يعقل توهم التفصيل
فيه من ذي مسكة فضلا عن مثل المحقق قده مع انه قد خلط المقدمتين
ايضا فان احدى المقدمتين في تمامية الدليل المذكور هو بيان انحصار
الاحكام في الطرق المبينة اولا كي يصح دعوى عدم الدليل والاخرى كون
الواقعة مما تعم بها البلوى كي يتحقق الملازمة بين عدم الدليل وعدم
الحكم وليس وجه الملازمة الا عموم البلوى وذكر في المعارج في المقدمة
الثانية انه لا بد ان يبين انه لو كان هذا الحكم لدلت عليه احدى تلك
الدلائل ولا بد ان يذكر في التعليل عموم البلوى فان ذلك هو
وجه الملازمة وقد علل ذلك بانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما
لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بالمحال وهذا التعليل كما
ترى لا ربط له بهذا الدليل وانما هو مناسب لاصل البرائة كما نقل
مثل ذلك هناك عن بعض الاجلاء وقد نقض المحدث الاسترابادي
لمراد المحقق قده قال في فوائده ان تحقيق هذا الكلام هو ان المحدث الماهر
اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف

للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها فاذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان
يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة
الصادق ع كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على
ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة عليهم السلام اظهار الدين عندهم وتاليفهم
كل ما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة
وليعملوا بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى فان رسول الله صلى الله عليه وآله و
الائمة عليهم السلام لم يضيعوا من في اصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات
المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم
مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك
به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين بان النبي ص اظهر عند صحابه
كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خص ص احدا بتعليم شيء لم
يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى اقول ان المحدث قد علم
بان المحقق لم يفصل في اصل البرائة وانما فصل في ان عدم الدليل لا يكون
دليلا على العدم الا فيما يعم به البلوى لكنه سلك في بيان ذلك مسلكا ثم
تم لا يدل على جواز التمسك بالدليل المذكور حتى في غير ما يعم به البلوى فانه
محصل كلامه ان الاحكام قاطبة صدرت عن الائمة سلام الله عليهم وضبطها
العلماء الذين كانوا ملازمين لهم حتى ان اربعة الاف منهم كانوا الى زمن
كلما يسمعون عن الصادق ع وكان من اجداده عليه السلام والف في زمانهم اربعمائة
اصل وكان تلك الاصول في ذلك الزمان اشهر من الشمس في رابعة
النهار ثم اتفق احراق بعض كثير منها على الائمة ع فصارت الاحاديث الملفقة
فيها قطع العمل ولا فراغ غثها من سمينها والموجودة بايدينا قد اخذت
من تلك الاصول المعتبرة التي دون منها جميع الاحكام فحينئذ كلما لم يكن دليل
على حكم يحكم بعدمه في الواقع وهذا البيان كما ترى لو تم فانما يدل على جواز
التمسك

ربا للتدريج

التمسك بعدم الدليل لنفي الحكم الواقعي في كل مورد لم يكن هناك دليل ولا
مخرج لاشتراط عموم البلوى في مورد الدليل وما سلكه المحقق قده فلا
يتوقف على البيان المذكور فان مراده ان كل واقعة تعم بها البلوى اذا لم
يرد فيها دليل على حكم مخالف للاصل نعلم بعدم الحكم هناك في الواقع لعموم
البلوى بها فان مقتضى ذلك كون ذلك الحكم من المهم الذي لا بد من بيانه
وبعد صدور البيان عنهم ع لا يعقل خفائه كما مر ولو لم يكن الحجر العقير
من علمائنا ملازمين للائمة ع ولم يكن همهم ع على اظهار الدين وبالجملة ان
المسلك الذي سلك به المحدث غير ما سلك به المحقق قده والبيان الذي
ذكره المحدث وان كان متينا في نفسه الا انه لا يتم لجواز التمسك في نفي
الحكم بعدم الدليل فانه لا يتم في اجمال النص وتعارض النصين ويحتمل
فيما نسبه الى العامة من ان النبي ص اظهر عند اصحابه كلما جاء به لتوفر الدواعي
على نشره للجميع ولم يخص احدا بتعليم شيء لم يعلمه للاخر ولم يقع بعده ما اقتضى
اختفاء ما جاء به فكلما لم يثبت حكم من قبل النبي ص يحكم بعدم الحكم في الواقع
فلا يشترط عندهم في مورد الدليل المذكور عموم البلوى بها وانت خبير
بفساد النسبة فان العامة انما ينكرون غصب الخلافة ويقولون ان النبي ص
لم يعين احدا للخلافة بحيث يكون تعرض الغير لها غصبا لا انهم يقولون
ان النبي ص بين كلما جاء به للجميع اصحابه ولم يخف شيئا وابلغه بعد موته بحيث
كلما لم يكن حديث من النبي ص يحكم بعدم الحكم بل لا محل لذلك الدليل على مذهبهم
لقولهم بان اكمال الدين انما هو بالقياس فكلما لم يكن حديث من النبي ص
فالمرجع هو القياس والاستحسان بل فيما كان حديث ايضا فانهم لا يقولون
بعصمة النبي ص وانما يقولون انه ص ايضا مجتهد فكان له الاجتهاد في مقابل النص
كما قال ابو حنيفة ان النبي ص قال لكل امر مشكل قرعة وانا اقول القرعة قمار

وللشيخ قده في المقام كلمات للنظر فيها مجال فانه حمل كلام المحقق في المعارج على
بيان اصل البراءة وان المراد من الحكم الذي لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف
بما لا يطاق هو الحكم الفعلي وعدم الدليل الذي بمجرده يصح التمسك باصل البراءة هو ما
لم يكن في الواقع دليل اصلا او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او تمكن
لكن بمشقة او لم يتم دلالته في نظره فالمكلف في جميع هذه الصور ان يتمسك
باصل البراءة فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح ولا فرق في ذلك بين
العام البلوى وغيره ولا بين العامة والخاصة ولا بين المجتهد بعد الاجتهاد
ثم قال واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله فلا يجوز
الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق من لزوم التكليف بالايطاق لعدم
اناطة الحكم الواقعي بالعلم فهو ثابت ولو لم يكن طريق للعلم به نعم قد يظن من عدم
وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرده بل مع ظن عدم المانع
عن نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه لكن هذا الظن
لا دليل على اعتباره ولا دخل له باصل البراءة التي هي من الادلة العقلية ولا
بمسئلة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق اقول ان الحمل المذكور غير
بعيد لظهور كلامه في المعارج في بيان اصل البراءة وكيفية الاستدلال
بدون المقدمتان المذكورتان يتوقف عليهما التمسك باصل البراءة والاستدلال
بدون ان امكن توجيهه بما يرجع الى بيان دليلية عدم الدليل على العدم
كما عرفت واما تعميم الدليل على ما ذكره فلا وجه له لما عرفت ان العبد
وقاف المولى لا يجوز له الحركة والسكون الا باذن المولى ولذا لا يجوز
له التمسك بالاصل قبل الوجوع الى الادلة وانما يتمسك به بعد الوجوع
اذا لم يجد دليلا ولو كان في الواقع ولم يتم دلالته في نظره واما عدم تمكنه
من الوصول الى الدليل فلا يصح العمل بالاصل لعدم حرجه عن وظائف
المولى فلا بد له ان يحتاط حتى يتمكن من الوصول الى الدليل الذي بمقتضاه يصح التمسك

عدم التكليف
الحكم دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي

بالبراءة هو ان لا يكون في الواقع دليلا اصلا او كان ولم يتم دلالته في نظر المسئلة
واما عدم التمكن من الوصول الى الدليل فليس في ذلك انتفاء الدليل كي يصح
التمسك بالبراءة الاصلية وانما الوظيفة حينئذ هو الاحتياط وقوله نعم قد يظن من
عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به نبه ان مع كون المسئلة
مما تعم به البلوى هو شدة الاهتمام بها ومع ذلك لا يمكن الا التفصيل وبيان منع
الشرع وبعد صدوره لا يمكن خفائه فان المفروض عموم البلوى به فعدم الدليل
فيما يعم به البلوى دليل قطعي على عدم الحكم واين الظن من هذا الدليل نعم لا
دخل له باصل البراءة ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق وقد ذكرنا في توجيه كلام
المحقق في المعارج ان ذلك خلط منه قده ثم قال قده ومن هنا يعلم ان تغاير
القسمين الاولين من الاستصحاب باعتبار كيفية الاستدلال حيث انه
مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع
قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من اقسام الاستصحاب مبني
على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر
غير الاتكال على الحالة السابقة فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ومناط
الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم
بعدم الدليل على الحكم ويشهد لما ذكرناه من المغايرة الاعتبارية ان الشيخ
لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء في اثناء صلوته لاجل الاستصحاب
وقال به لاجل ان عدم الدليل دليل العدم واستجيد بانه قده زعم ان
عدم الدليل قسم من الاستصحاب حقيقة واصل من الاصول
المقررة للشاك والفحص وهو في الحقيقة عين استصحاب البراءة الاصلية
في مورد البراءة وان كان يفترق عنها في مورد آخر ولا فرق بينهما الا في كيفية
الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال في القسم الثاني على العلم بعدم

الدليل والملازمة بينه وبين عدم الحكم من غير ملاحظة الحالة السابقة
ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم
العلم بعدم الدليل على الحكم وقد عرفت ان عدم الدليل فيما تعم به البلوى دليل
قطعي على عدم الحكم الواقعي وتسميته بالاستصحاب مجرد اصطلاح لكونه على طبق
البراءة الاصلية التي هي عبارة عن استصحاب حال العقل لا انه من جملة الاصول
كي يحتاج الى الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل هذا مع ان قوله ان جعله
من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة
مناف لقوله فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة فان الحكم على طبق الحالة السابقة
لا يعقل الا مع العلم بالحالة السابقة واما المتيمم الواجد للماء في اثناء صلوته
فلا يجوز له الاستصحاب لانتفاء الموضوع الذي هو الفاقد ووجوب المضي
فيها ليس لعدم الدليل بل لاهمية ابقاء الاحرام على الصلوة مع الطهارة
المائية الثاني انك قد عرفت ان اصل البراءة عبارة عن استصحاب البراءة
السابقة المتيقنة ولذا يعبر عنه باستصحاب حال العقل فهو من الوظائف
العقلية للمتحير في مقام العمل ولا يترتب عليه الا المعذورية على تقدير وجود
التكليف في الواقع واما الظن بعدم الحكم والتكليف في الواقع فانما هو شان
الامارة والاصل وظيفة لا يستفاد منه شيء وانما نوه وانما التحير والله مع
فتوهم ان اصل البراءة من الادلة الظنية كما نسب الى صاحب المعالم والشيخ
البهائي بين الفساد وقال الشيخ استادنا الاوحد قده ولعل هذا هو المشهور
بين الاصوليين حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة السابقة
بل ظاهر المحقق في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت
الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة مع كونها هي الحالة السابقة
وهذا المذكور منه قده اعتراف بما ذكرناه وان اصل البراءة عندهم ليس الا

الاستصحاب وقد عرفت انه اصل ولا يستفاد منه الظن وانما هو
شان الامارة فلم يتوهم احد كونه من الادلة الظنية الا اقل قليل وتمسكهم
باستصحاب البراءة السابقة دليل على ما ذكرناه والعجب استشهاده قده
بذلك على ان المشهور كونه من الادلة الظنية الثالث انه لا ريب في حسن
الاحتياط عقلا ونقلا كما انه لا شبهة في ان الاوامر الواردة فيه للارشاد
مطلقا سواء كانت الزامية او غير الزامية لا يترتب على مخالفتها شيء عدا ما يترتب
على مخالفة الواقع من الآثار الدنيوية نعم يترتب على موافقتها الثواب فانه
اطاعة وانقياد بقول مولاه والتي بما يحبه ويرضاه والاطاعة والانقياد يترتب
عليه الثواب لا محالة وان كان غرضه من الامر التحفظ على الواقع فترتب الثواب
من حيث الانقياد لا ينافي كون الامر ارشاديا ثم انه لا احتمال في اوامر
الاحتياط لغير الارشاد لوضوح ان الاحتياط لا نظر اليه بالاستقلال ولا
يصلح لذلك وانما هو مقدمة للتحرز عن مخالفة الواقع وهذا لا خفاء فيه
والعجب تردد الشيخ قدس الله سره في ان اوامر الاحتياط للاستحباب وغيره
لاجل ان ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب الاستحباب مع ان الامر
لا ظهور له في شيء اصلا بل له معنى واحد وهو البعث والوجوب والاستحباب
والارشاد المستفاد ذلك من قبيل الاغراض المختلفة بحسب اختلاف الموارد
فظاهر الامر في المقام انما هو الارشاد ويدل هذا صريحه وليس في الاخبار ما
يوهم كون الامر بالاحتياط للاستحباب الرابع نسب الفريد البهبهاني ره
الى الاخباريين مذاهب اربعة فيما لا نص فيه التوقف والاحتياط والحرمة
الظاهرية والحرمة الواقعية فنقول ان هذه ان كان مرجعها الى معنى واحد وكان
المراد من الحرمة الواقعية ان محتمل الحرمة لكونه مشتبه الحكم حكمه الواقعي الحرمة
وان كان نفس الواقعة مع قطع النظر عن الجهات الخارجية حكمها الاباحة بمعنى انه

لايجوز في الواقع ارتكاب المشتبه الحكم بغير يجب الاحتياط واقعا ولا يترتب
العقاب الا على ترك الواقع فهذا امر قابل لان يتكلم فيه واما ان كان كل
منها مذهبا مستقلا بان يكون التخيير للتوقف امرا مغايرا للاحتياط و
الحرمة الظاهرية مباينا للحرمة الواقعية فلا ينبغي الالتفات اليه لان الحكم بالحرمة
الواقعية لا مع الجهل بالحكم الواقعي تناقض صرف وتهافت محض كان جعل
ما هو متحد مع الشيء مغايرا له غلط فان التوقف في الاشياء انما اريد منه الاحتياط
لا غير الخامس ان اصل الاباحة انما هو فيما لم يكن في المورد اصل آخر
موضوعي والا فلا يجري لاصل الاباحة فلو شك في حل اكل الحيوان فان
علم قبوله للتذكية فهنا امور دجريان الاصل وان لم يعلم ذلك فيحكم بالحرمة
فان الاصل عدم قبوله للتذكية ولا يجري لاصل الاباحة لان الشك
في الحرمة والاباحة لا يتصور الا فيما يقبل التذكية فان ما لا يقبل التذكية
معلوم الحرمة ومع الشك في قبوله للتذكية يجري اصالة عدم كونه قابلا فلا
يبقى محل لاصالة الاباحة واستظهر الشيخ قده عن المحقق والشهيد الثاني
طاب ثراهما فيما اذا شك في حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم
ليس له مماثل ان الاصل فيه الطهارة والحرمة فقال ان كان الوجه فيه اصالة
عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز
تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه بعض وان كان الوجه اصالة حرمة اكله
لحمه قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا
فرض اثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج في حرمته الى موضوع آخر
ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه السابق وكيف كان فلا يعرف وجه
لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة انتهى اقول ان محصل كلام العالمين
الجليلين ان الاحكام دائرة مدار الاسماء فالحيوان المتولد

من طاهر ونجس ان اطلق عليه اسم الحيوان الطاهر فهو طاهر وحلال
وان اطلق عليه اسم الحيوان النجس فهو نجس وحرام وان اطلق عليه
اسم الثالث لكونه مماثلا له فيأخذ حكمه وان لم يطلق عليه شيء من ذلك
فالاصل فيه الطهارة والحرمة وقد خفي المراد من دوران الحكم مدار الاسم
على الاكثر فتوهم ان مجرد زوال الاسم يوجب زوال الحكم المتعلق به وهذا
على اطلاقه لا يلتزم به ذو مسكة ضرورة ان الحنطة المتنجسة لا تطهر بصيرورتها
دقيقا مع ان الاسم قد زال وكذا العنب لا يزول الحكم المتعلق به اذا
صار زبيبا مع ان الاسم قد تغير وهكذا الرطب والتمر الى غير ذلك فالمراد
من الاسم الذي يدور الحكم وجودا وعدما مداره انما هو العنوان والموضوع
الذي يتعلق به الحكم الكلي ومن المعلوم ان الحكم يزول لا محالة بزوال موضوعه
الكلي وزوال الموضوع انما يكون باحد امور خمسة الاستحالة وهي عبارة عن
تغير ذات الشيء وحقيقته كصيرورة الجسم الكلي ملحا بعد وقوعه في المملحة فان
الملح حقيقة مباينة لذلك الجسم وكذا صيرورة النطفة حيوانا فان النجس انما
هو عنوان النطفة وهو قد زال فيزول الحكم المتعلق به ولذا يحكم بطهارة المستحال
اليه قطعا وقد اشتبه موارد الاستحالة على بعضهم فزعم ان صيرورة الخشب رمادا
استحالة فيطهر الخشب المتنجس بعد صيرورته رمادا وهذا بديهي الفساد فانه
لا يتغير حقيقة الشيء بالاحتراق والرماد ليس حقيقة مستقلة وانما هو كل
شيء فاسد ذلك الشيء ورميمه لا انه غير ذلك الشيء والنار لا تصلح لان
يغير ذات الشيء فهل يتوهم احد ان العجين المتنجس يطهر اذا صار خبزا
مع ان الزائل في هذه الصور انما هو الوصف والنجاسة قائمة بالاجزاء
وهي باقية بعينها والوصف لا دخل له في النجاسة وطهارة الانقلاب والانتقال
كصيرورة الخمر خلا والماء المتنجس بولا لماكول اللحم وصيرورة دم الانسان غذاء

للحشرات كالبق وغيره فانها ايضا يزول بها العنوان فيزول الحكم المتعلق به
فالحرمة انما تعلقت بالمسكر فاذا زال الاسكار بالانقلاب الى الخل زالت
الحرمة لا محالة واما زوال النجاسة فانما هو تعبد من الشارع والا فمقتضى القاعدة
بقائها فان موضوعها انما هو العصير قبل ذهاب ثلثيه وبعد انقلاب ذلك الى
الخل لا يتغير الحقيقة فان الخمر والخل حقيقة واحدة فان كلا منها ليس الا
ماء العصير وانما التغاير في وصف الخلية والخمرية فالحكم المتعلق بهذين
الوصفين يزول لا محالة بالانقلاب واما الحكم المتعلق بذات العصير وهو
~~كان له علة وصف الخمرية محل الكلام~~ فلا يزول بزوال ذلك الوصف فزوال
النجاسة من الخمر اذا صار خلا تعبد صرف والا فالموضوع باق بعينه واما
الانتقال فلا شبهة في كونه موجبا لزوال الحكم كما اذا صار بول ماكول اللحم
بولا لغير الماكول او العكس فلا اشكال في نجاسة الاول وطهارة الثاني
وهذا ليس لمجرد زوال الاسم بل الانتقال في الحقيقة يوجب استحالة
المنتقل فالبول النجس بمجرد انتقاله ودخوله في بطن الحيوان الماكول
يتصرف فيه طبع ذلك الحيوان ويصير جزء منه وخرج عما هو عليه وكذا الدم
الذي ينتقل الى الحشار من غير الماكول فانه يجري فيه ويخرج عن محله ويتغير حقيقته
ويصير طعمة الحشار ومن هنا يتبين عدم الفرق بين اول زمان الانتقال
وغيره فالانتقال ليس امرا وراء الاستحالة فالامور في الحقيقة اربعة الاستحالة
باقسامها والانقلاب والاتحاد والاستهلاك وقد عرفت الاولين واما الا
الاخيران فهما عبارة عن اتحاد شيء مع الاخر او اضمحلاله فيه فكل منهما يوجب زوال
الموضوع ومن الاول الحكم بطهارة القليل المتنجس اذا اتصل بالكر المعتصم وان
لم يمتزج جميع اجزائه بجميع اجزاء الكر بل يحكم بالطهارة بمجرد الاتصال فان ذلك
يكفي في تحقق عنوان الاتحاد فاذا اتصل جزء من القليل بالكر زال عنوان القلة

يمكن ان يكون الخمر والخمر بتدريجا في الثبوت كما ان التغير يمكن ان يكون واسطة في العروض والثبوت بالنسبة الى الفعل الكلي فلا يزول الاثر بزوال العلة نعم ان كان الخمر واسطة في العروض للحرمة والنجاسة فلا اشكال في زوال النجاسة ايضا بالانقلاب

والتعدد وصار مجموع المائين ماء واحدا معتصما ومن الثاني جواز شرب الماء
المخلوط بالتراب وكذا الماكول المخلوط به فانه وان كان قد اكل التراب في الواقع
لكن لما كان التراب المخلوط بالماكول والمشروب مضمحلا فيهما صح عنه العدم
ولذا لا يصح ان يقال لمن شرب الماء المخلوط بالتراب القليل انه اكل التراب
وليس ذلك الا لتنزله منزلة العدم لاستهلاكه في الماء وتفصيل كل من الاربع
في محله وليس هنا محله وبالجملة قد ظهر مما ذكرناه ان القضية المذكورة مما لا ريب
في صحتها في الجملة فان الاسم الذي هو موضوع الحكم يدور الحكم مداره لا محالة
والتعبير بالاسم في القضية مع انه قد لا يدور الحكم مداره انما هو لاجل ان الاسماء
غالبا كاشفة عن الذوات التي هي موضوعات في الحقيقة عين عناوين
الاحكام لكونها معرفات الموضوعات كالدم والنطفة والبول والعذرة
الى غير ذلك فمجرد زوال الاسم في مثل هذه الامور يوجب زوال الحكم وقد
عرفت انه لا يزول الا باحد الامور المذكورة واذ قد عرفت ذلك فنقول
ان المتولد من كل حيوانين فهو عين ذلك الحيوانين بمقتضى الطبع فان
نطفة الانسان بعد نزولها في الرحم انما يكون انسانا ولا يكون حيوانا
آخر لوضوح استحالة ان يتولد بهيمة من نطفة الانسان عادة وبحسب
مقتضى الطبع وان لم يأباه العقل فكل من الاب والام ان كانا متحدين
في الحقيقة فالمتولد منهما ايضا متحد معهما في الحقيقة وان كانا متغايرين في النوع
كالحمار والفرس فالمتولد منهما ايضا عين ذلك الحيوانين ولا يمكن ان يكون
حيوانا مغايرا لهما فالمولود من ذلك الحيوانين له جنبتان الحمارية والفرسية
وبالجملة ان المولود من كل حيوانين متماثلين او متباينين فهو عينهما و
لا يكون خارجا عنهما فالمتولد من الحيوانين المتغايرين برزخ بينهما فقد يكون
له اسم برزخي يسمى به كما في البغل وقد يسمى باسم ما يشاكله من الحيوانين
او الحيوان الثالث وقد لا يسمى باسم اصلا وقد ظهر بهذا البيان ان حكم

الحيوان المتولد من الحيوانين حكم ذلك الحيوانين لكون ذاته عين ذاتهما
وان لم يطلق عليه اسمهما بل اطلق عليه اسم الحيوان الثالث فاذا علمنا ان
الحمار والفرس طاهر ومباح حكمنا بطهارة البغل وحليته ورغم انه ليس واحدا
منهما وان لم يطلق عليه اسم اصلا فالاسم حينئذ لا يمكن ان يدور الحكم مداره
فان الاسم انما يكون الحكم دائرا مداره لكونه كاشفا عن حقيقة الشيء وذاته
كما هو وان لم يكن كاشفا عنها او لم يكن مطابقا لها وكان الحقيقة متبينة فالمدار في
الحكم انما هو نفس الحقيقة للقطع بان الاسم الغير المطابق للمسمى غلط
غلط بين فالمتولد من طاهر ونجس كالكلب والغنم مثلا حرام ونجس وان
شابه الغنم وسمي به ولم يكن فيه شيء من خواص الكلب فانا نعلم بالقطع ان
ذلك المولود في الحقيقة كلب وغنم وتسميته بالغنم غلط صرف ومعلوم
ان الطهارة لا يزيل النجاسة بل النجاسة يؤثر في الطهارة ويزيلها فما يظهر من
المحقق والشهيد الثانيين من الحكم بالطهارة والحرمة في المتولد من طاهر
ونجس مما لا وجه له اصلا والعجب من الشيخ قده حيث استشكل في الحكم بالحرمة
بانه ان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك
في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج
كما ادعاه بعض وان كان الوجه فيه اصالة حرمة لحم الحيوان قبل التذكية
ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا فرض اثبات جواز تذكيته
خرج عن الميتة فيحتاج الى موضوع آخر ولو شك في قبول التذكية
رجع الى الوجه السابق الى آخر كلامه وبالجملة انه قده حكم بالطهارة والحل في
المتولد من طاهر ونجس فقوله فانما يحسن الخ فيه ان اصالة عدم التذكية
انما يجري مع الشك في نفس التذكية واما مع الشك في القبول فانما يجري
اصالة عدم قبوله التذكية قوله لاجل كونه من الميتة يعني البطلان فان اللحم
~~المقطع من الحي للانتهاء في حرمة الكل وليس ذلك لاجل كونه من الميتة~~

فان

~~فان الميتة والمذكى صفة لما زهقت روحه فان زهاق الروح اما بالموت~~
~~حتف الانف او بالتذكية فالميتة عبارة عما زهقت روحه بحتف الانف وليس ما~~
~~الحي لا مذكى ولا غير مذكى فانه ليس موتا وازهاقا بل موضوعها هو ما زهق روحه~~
~~فاللحم المنقطع من الحي لا ميتة ولا مذكى وحرمته لاجل انتفاء التذكية فيه~~
~~وان كانت نافعة بالنسبة الى النجاسة الا انها شرط للاباحة لا للحل والا لما~~
~~وجه لحرمة المنقطع من الحي~~ ثم انه قده نقل من شارح الروضة ان كلا من
النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل في المحصور منها كان الاصل الطهارة
وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى فقال قده في رده ويمكن منع حصر المحللات بل
المحرمات محصورة والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمته ولذا يتمسكون
كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان الحل انما علق بالطيبات
في قوله تعالى قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام
فكل ما شك في كونه طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول
في القرآن على الخبائث والفواحش فاذا شك فيه فالاصل عدم التحريم ومع
تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما وقوله عليه السلام ليس الحرام الا ما حرم الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت
كونه طيبا بل الطيب ما لا يستقذر فهو ايضا يمكن احرازه بالاصل عند الشك
انتهى اقول اولا لا نسلم الحصر في النجاسات والمحللات وانما يتبين
في الاخبار منها معظم ومعين وليس فيها ما يدل على حصرها فيما يتبين وثانيا لو سلم
الحصر فلا وجه في المقام للتمسك باصالة الطهارة والحرمة فان المفروض على ما زعم
المحقق والشهيد الثانيان ان المتولد من طاهر ونجس لشيء ليس [illegible]
خارج من النجس والطاهر المحصورين فيقطع حينئذ بطهارته وحرمته فلا معنى للتمسك
بالاصالة مع ان اصالة الحرمة من عجائب الامور وان اريد منها اصالة الحظر في
الاشياء ما لم يدل دليل على الاباحة فقد عرفت ان ذلك انما هو قبل الفحص لا بعده هذا

المسألة الثانية ان يكون دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب لاجل اجمال
النص سواء كان الشبهة في الحكم كان يكون اللفظ الدال عليه مجملا كالامر
بناء على اشتراكه بين الوجوب والاستحباب او الموضوع بان لا يعلم المراد من
اللفظ الدال عليه كما لو شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر والاخباريون
يوجبون الاحتياط هنا ايضا للادلة المذكورة وقد عرفت انه لا دلالة لشيء
منها على وجوب الاحتياط في الشبهة وانما الحكم هو اصالة البراءة وهو ظاهر

المسألة الثالثة ان يدور الحكم بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين
وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما فالحكم هنا ايضا هو اصل البراءة لعدم الدليل
على وجوب الاحتياط عدا الادلة المذكورة وقد عرفت حالها وما في عوالي اللئالي
مما رفعه العلامة الى زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
واترك الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران
عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا
عدلان مرضيان موثقان عندي فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين لهم
فكيف اصنع قال خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما
معا موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما
فتأخذ به وتدع الآخر الحديث لا يدل على وجوب الاحتياط عند تعارض
النصين مطلقا حتى بعد الفحص والرجوع الى الادلة التي هي محل النزاع
بيننا وبين الاخباريين وانما مفاد الرواية انه عند الشبهة في الحكم الواقعي
وعدم ثبوت المرجح يجب الاحتياط الى ان يلقى امامه فيسأل عنه وقد ذكرنا
ان وجوب الاحتياط قبل الفحص مما لا ريب فيه وفي هذا المضمون ما عن
عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال بعد ذكر المرجحات اذا كان كذلك فارجه
حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات

المسألة

المسألة الرابعة ان يكون دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب في الواقعة
الجزئية لاجل الاشتباه في امر خارجي كما اذا شك في حرمة اكل اللحم لتردده
بين ان يكون من الغنم او الخنزير ولا ريب ان المعول عليه هو اصل البراءة
ولم يخالف فيه احد من الاخباريين وليس مانع عقلي او شرعي يمنع من جريان
الاصل في المقام وقد ورد في الاخبار ايضا ما يدل على ذلك مثل قوله عليه السلام
كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال ومن هذا القبيل رواية مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال حتى تعلم
انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد
اشتريته وهو سرقة او العبد يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او
خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وبها استدل العلامة في تذكرة على
عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الموضوعية والمقصود ان المعول
عليه والوظيفة فيها هو الاصل اعني الاستصحاب ومعلوم انه يختلف بحسب
اختلاف الموارد لاجل خصوصيات المقتضيات والموانع فالمقتضي في [illegible]
المردد بين الحرمة والحل كونه مع قطع النظر عن تعلق الحكم الشرعي به جائز الشرب
والخمرية مانعة عن ذلك وهذا الحكم يدفع بالاصل ويحكم بالطهارة والاباحة
وهكذا الامثلة المذكورة في الرواية فانها ايضا ليست جارية الاصل فانما يوجد
فيها المقتضي ويدفع المانع بالاصل فان مقتضى وقوع اليد على الشيء وكونه تحتها
تحقق الجدة و~~[illegible]~~ السلطنة الفعلية لذي اليد بالنسبة الى ما في يده
ولو في جهة كما اذا كان ذو اليد عدوانا ولذا كان الغاصب واجدا في نفي المالك
وليس ذلك الا لحصول سلطنة في الجملة بسبب اليد فنفس اليد على الشيء مقتض
لحصول الملك والسلطنة عليه من جميع الجهات فعلا الا ان يمنع عنه مانع كما في
الغصب فانه مانع عن حصول الملك التام بالنسبة الى المال المغصوب في اليد

يتحقق في مثل الثوب والعبد ومقتضاه الملك لتمام اليد المانع عن ذلك
شيء كالسرقة والحرية فيندفعان بالاصل ويحكم بالملكية من جميع الوجوه واما
الزوجة المحتملة لان تكون احدى المحارم فلا شبهة ان العقد يقتضي الحلية
والاباحة الاستمتاع والنسب او الرضاع مانع عن تأثير العقد ولا يعتد به
وانما يندفع بالاصل وبالجملة ان سراية مسئلة منحة المصنف مع الاولى لكن
بل هي اصرح في المرام بملاحظة صدر الرواية وذيلها حيث اكد وقال والاشياء
كلها على هذا الحاصل ان اصالة الحلية ليست اصلا اوليا الا استصحاب بحال
الحلية في الامثلة المذكورة مستندة الى الاستصحاب قال الشيخ قده ان الحل فيها
ليس مستندا الى اصالة الحلية فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار
اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لاجل اليد وان لوحظ مع قطع النظر عن اليد
كان الاصل فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واصالة
الحرية في الانسان المشكوك في رقيته وكذا الزوجة ان لوحظ فيها اصل
عدم تحقق النسب والرضاع فالحلية مستندة اليه وان قطع النظر عن هذا
الاصل فالاصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطيها فالحاصل وبالجملة فهذه الامثلة
الثلاثة بملاحظة الاصل الاولي محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل
(مع الاستصحاب) الموضوعي الثانوي انتهى وقد عرفت ان الاصول في الامثلة غير اصالة الحلية وليس
الا اصول مختلفة وانما الاختلاف في المواد ومع ان قطع النظر عن اليد قبل تحققه
لا معنى له اصلا نعم لا ريب في ان الاموال قبل البيع والهبة ونحو ذلك داخلة في ملك
(والاستصحاب) مالكها الاولي ولا اصل حاكم عليه فليس في الامثلة الا اصل واحد وهو اصالة الحلية
لان فيها اصلين الاولي والثانوي ومؤدى الاولي الحرمة ومؤدى الثانوي الاباحة
ثم انه قد يتوهم عدم جريان اصل البرائة في الشبهة الموضوعية وانه يجب الاحتياط
فيها فان مدرك هذا الاصل هو قبح العقاب من غير بيان ولا يجري لان البيان فيها
فان البيان في الشبهة الموضوعية ليس وظيفة الشارع وانما الشارع يبين
الحكم

الحكم الكلي المتعلق بالموضوع الكلي فاذا بين الشارع حكم الخمر فكل ما احتمل كونه خمرا
يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية للامتثال والعقل حاكم لا بقبح
العقاب واجاب الشيخ قده بان النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة
تفصيلا او المعلومة اجمالا المرددة بين محصورين واما ما احتمل كونه خمرا بلا
وجه لتحريمه وبعد فرض عدم العلم بالحكم لا فرق بين الفرد المشكوك الحكم
والكلي في قبح العقاب عليه اقول لا شبهة في ان شان الشارع بيان
الاحكام الكلية لمتعلقاتها واما المواد الجزئية فليس من وظيفة الشارع بيانها
فالشبهة الموضوعية ليست مجرى لقبح العقاب بلا بيان لكنك عرفت ان
ذلك ليس مدركا منحصرا لاصل البرائة بل انما هو احد ادلته وحجية الاصل اظهر من
ان يحتاج الى مثل هذا المدرك فالشبهة الموضوعية مجرى الاصل اي استصحاب
حال العقل وان لم يجر فيه قبح العقاب بلا بيان فلا وجه للاحتياط فيها لعدم المانع
من اجراء الاصل ومن هنا تبين ما في كلام الشيخ قده من ان ما ذكرنا ان البيان في الشبهة
الموضوعية ليس من شان الشارع نعم لا فرق في المعذورية الناشئة عن الجهل
بين الشبهة الحكمية والموضوعية ثم ان الحكم في الشبهة الموضوعية بالاباحة انما هو اذا لم يكن
هناك اصل موضوعي يقضي بالحرمة والا فيحكم بالحرمة فاذا اشك في حلية امرأة وحرمتها
للتردد بين كونها زوجة او اجنبية فلا مجال للحكم بالحلية فان الشك
فيها مسبب عن الشك في الزوجية والاجنبية والاصل عدم حدوث تلك العلقة
فيحكم بالحرمة لا محالة وزعم الشيخ قده ان من هذا القبيل المال المردد بين ملك نفسه
وملك غيره مع سبق ملك الغير له فيحكم بحرمة التصرف فيه لاصالة عدم انتقاله اليه ليحل له
وفيه ان حرمة التصرف في المقام ليس لاجل الاصل الموضوعي وانما المانع من اجراء
اصل الاباحة وجود العلم الاجمالي بان المال المعين اما مال نفسه او مال غيره و
مقتضى قاعدة العدل والانصاف التقسيم بالسوية لطرفي الشبهة اعني نفسه
وغيره ان كانت الشبهة محصورة والا دخل في عنوان مجهول المالك فيتصدق عنه

هذا مع سبق ملك واحد للمال والا تملكه بالحيازة اذ الشك في حيازة نفسه
وغيره فاذا حازه يتصرف فيه كيفما شاء وقد ظهر مما مر عدم جريان اصل الاباحة
في اللحم المتردد بين الميتة والمذكى لاصالة عدم التذكية وقد يتخيل ان
اصالة عدم التذكية معارضة باصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من
احكام الميتة فيحكم بالاباحة وفيه ان الميتة يتحقق بمجرد زهوق الروح و
التذكية جهة زائدة على الموت مما يترتب عليه احكام نفس الموت عليه
فالموت في حد نفسه يقتضي الحرمة والنجاسة فالعلم بتحقق الشك في التذكية
متيقن وانما الشك في الجهة الزائدة عليه فيدفعها الاصل فلا معنى لاصالة عدم
الموت بعد تحققه وللشيخ الحر اعتراض على معاشر الاخباريين بين الاماميين
بالاشارة اليه وهو انه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه
حيث اوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني وقد اطال في الجواب ولا طائل
في التعرض للجميع ومن جملة ما اجاب به ان الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها
الامام ع بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه بل علمهم بجميع
افراده غير معلوم او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان
كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه انتهى اقول
قد عرفت انه لا دليل من العقل والنقل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية
بعد الفحص والرجوع الى الامام ع وما بحكمه فضلا عن الشبهة الموضوعية واما علم
الائمة عليهم السلام فقد دل الاخبار المتواترة على انهم ع يعلمون كل شيء ولا يخفى
عليهم لا جزئي ولا كلي فقد ورد فيها انهم صلوات الله عليهم اذا شاؤا ان يعلموا
شيئا علموه ومن المعلوم ان اهل البيت لا يختارون الجهل على العلم فانهم عليهم السلام
شاؤا ان يعلموا جميع الاشياء وعلموا بها والعجب من الشيخ المحدث الحر حيث
(في انهم يعلمون كل ما يحتاجون اليه) بانهم ع اذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه ومع ذلك قال بان علمهم بجميع افراد الشبهة
معلوم العدم وهل هذا الا تناقض صرف فان المفروض انهم اذا شاؤا علموا
فكيف

فكيف يعقل عدم علمهم ع خصوصا بعد السؤال وقال الشيخ استاد الاواخر
قدس سره واما مسئلة مقدار معلومات الامام ع وكيفية علمه بها من حيث توقفه
على مشيتهم او على التفاتهم الى نفس الشيء او عدم توقفه على ذلك فلا يكاد يظهر من
الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك اليهم
صلوات الله عليهم وانت خبير بانه لا ينبغي لاحد ان يتامل في علمهم بل هذه
المسئلة اهم ما ينبغي ان يتامل فيه ويصرف فيه الوقت وعلمهم بجميع الاشياء ليس
امرا عظيما لهم وانما ذلك شان اصحابهم مثل سلمان والمقداد وغيرهم ممن
هو ادنى منهم بمراتب هذه جملة القول في الشبهة التحريمية المطلب الثاني في دوران
حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام وفيه ايضا مسائل الاولى فيما
اشتبه الحكم لعدم النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف بوجوب الدعاء عند
رؤية الهلال او الاستهلال في شهر رمضان فلا اشكال في العمل باصل البرائة
وهو المعروف من الاخباريين ايضا كما انه لا شبهة في رجحان الاحتياط ايضا
حق في دوران الامر بين الوجوب والكراهة ويثاب على فعله اذا اتى به لاجل
احتمال المحبوبية فان الفعل اذا وقع على هذا الوجه يتحقق عنوان الانقياد
فيثاب على ذلك ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها فان العبادة ايضا
يتصف بما عدا الاباحة من الاحكام ففي العبادة اذا دار الامر بين الوجوب و
الكراهة فلا ريب في ترتب الثواب على الفعل اذا اتى لاحتمال المحبوبية وقد يتخيل
ان العبادة لا تتحقق الا بكونه عبادة الا بعد الامر فلا بد فيها من نية القربة وهي
متوقفة على العلم بامر الشارع فمع احتمال الكراهة لا يتحقق عنوان العبادة
لعدم العلم بالامر وهذا واضح البطلان فان العبادة اما بالذات كالركوع
والسجود والقيام فانها لله واما بالجعل كالهرولة ورمي الجمار وغير ذلك
والوجوب والاستحباب جهة طارية عليه فيكون العمل عبادة مرحلة وتعلق
الامر بها مرحلة اخرى فالعبادة موضوع الامر لتعلقه بها والموضوع مقدم

على الحكم لا محالة ولا يعقل ان يكون الحكم محققا للموضوع لاستحالة تقدم الشيء على نفسه هذا مع ان العبادة عبادة ولو كانت منهية فضلا عن الامر كما في صلوة الحائض وصومها فان صلوتها لكونها عبادة كانت محرمة فان حالة الحيض حالة اذى لا يحب الله ان يتوجه اليه بهذه الحالة ويحضر عنده فصلوة الحائض لكونها عبادة كانت محرمة ولكونها محرمة كانت باطلة والا فمجرد لعبتها بالقيام والركوع والسجود ليست محرمة قطعا وانما تكون محرمة اذا اتت بجميع ما يعتبر فيها فان اتت بتلك ام معتبر فيها لم تكن محرمة قطعا فصحة العبادة وكونها عبادة لا يرتبطان بالامر بوجه من الوجوه ولذا كان عبادة الصبي عبادة صحيحة مع عدم الامر بها اصلا الى بما يعتبر في الفعل والفاعل جميعا وبذلك يستحق الثواب ولا يستحقه المكلف فانه اتى بما يحبه المولى قبل ان يأمر به نعم الامتثال متوقف على الامر فلا امتثال للصبي وصحة العبادة اجنبية عن مرحلة الامتثال وبالجملة ان العبادة وصحتها لو توقفت على الامر لما اجتمعت مع النهي كما في صلوة الحائض وكذا الصلوة في الدار المغصوبة فان الشارع ثم لو سئل عن الصلوة في الدار المغصوبة لنهى عنها قطعا ومع ذلك لو صلى فيها كان صلوته صحيحة وان كان عوقب على الغصب فان مرجع هذا النهي الى النهي عن الغصب وانه ثم لا يرضى بالغصب والظلم في كل حال حتى في ترك حقير ولا يرضى بالتصرف في مال الغير عند دوران الامر بين ترك الصلوة والغصب وليس ذلك الا لاهمية ترك الغصب من فعل الواجب ومن هنا تبين انه لا محال اجتماع الامر والنهي وان المامور به غير المنهي عنه فان الامر انما تعلق بالصلوة والنهي عن الغصب وهما قد يتحدان في الوجود ويترتب على كل منهما حكمه واما العمل الموجود فلا حكم له اصلا لانه لا مامور به ولا منهي عنه ومن هذا القبيل تزاحم الواجبين اذا كان احدهما اهم من الاخر وكذا مسئلة فانه اذا تزاحم الاباتة واليومية فيقتضي اهمية اليومية النهي عن الاباتة كان مقتضى الامر بالضد النهي عن الضد الاخر ولا اقل من عدم الامر به ومع ذلك لو اتى بالاباتة

لاريب

لاريب في صحة العمل ح فان مرجع النهي عن غير الاهم انما اهمية الواجب الاخر ولا يعتد به (?) في مرحلة الامتثال الحاصل ان توهم توقف العبادة على الامر لا ينبغي ان يصغى اليه وقد ظهر مما ذكرناه من ان الامر لو اتى التشريعي لا يصلح لان يجعل غير العبادة عبادة ان الامر الارشادي اولى بذلك فانه انما يؤكد حكم العقل بحسن الاحتياط بالفعل او الترك عند احتمال الوجوب او الحرمة وترتب الثواب ح على الفعل او الترك انما هو لاجل الانقياد على اوامر الاحتياط لان اتيان الفعل لداعي احتمال المحبوبية يجعل غير العبادة عبادة وترتب الثواب ح على الفعل لكونه مستحبا فان ذلك امر غير معقول فان الجهل بالحكم لا يصلح لان يحدث ملاكا في البين الا ظاهريا او واقعيا اما الثاني فواضح والا لزم دوران الاحكام الواقعية مدار العلم ضرورة ان الجهل بالكراهة ايضا اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة اذا اوجب الاستحباب واقعا لزم توقف ثبوت الكراهة على العلم بها اما الاول فلان الاحتمال اذا كان واسطة في العروض بالنسبة الى ترتب الثواب فليس هنا ما يوجب حكما ظاهريا فان اتيان الفعل لاحتمال المحبوبية وترتب الثواب على اتيان المحتمل عبارة اخرى عن حسن الاحتياط وبالجملة لا اشكال في حسن الاحتياط بالفعل عند دوران امره بين الوجوب والكراهة فان ارتكاب المكروه في الواقع اهون من ترك الواجب ولو لم يعاقب على ذلك ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها فاذا علمنا كون العمل عبادة وشك في كونه واجبا او مكروها فالفعل ح متصف بالرجحان في حد نفسه وان كان مرجوحا من جهة اخرى كالنافلة في اول وقت الفريضة وهذا الرجحان في الفعل امر وراء حسن الاحتياط بدو العمل الذي لم يحرز كونها عبادة سواء علم عدم كونها عبادة او احتمل فيه ذلك فاذا دار امره بين الوجوب والكراهة لا يمكن الحكم باستحباب الفعل ح لا ظاهرا ولا واقعا للقطع بعدم استحبابه

في الواقع فان المفروض دوران حكم الفعل بين الوجوب والكراهة واما الاستحباب الظاهري فهو متوقف على امر يتعلق بنفس الفعل من حيث هو وهو مفقود في المقام جزما فان اوامر الاحتياط لا يتعلق بالفعل بنفسه وان كان طريقه الفعل وانما هي متعلقة بنفس الاحتياط والتحرز عن عدم فوت ما هو اهم في الواقع وحسن الاحتياط امر وراء الاستحباب فكيف يمكن للفقيه ح الفتوى باستحباب هذا الفعل مع انه لا امر له اصلا وليس ذلك الا التشريع المحرم نعم اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب كان العمل ح عبادة لا محالة للقطع فللفقيه ان يفتي بالاستحباب فان رجحان الفعل محرز وتعلق الطلب به معلوم وانما الشك في شدة الطلب وضعفه فيدفع الشدة بالاصل فيحكم بالاستحباب ظاهرا ولذا قلنا ان كون العمل عبادة جهة سابقة على الامر والعبادة موضوع له وهو لا يصلح لان يجعل غير العبادة عبادة بمجرد تعلقه بالفعل نعم الامتثال بامر المولى لكونه الطاعة للمولى واتيانا لما يحبه تعبد بالمعنى الاعم بمعنى انه تعبد للمولى بغير العبادة وهذا غير التعبد بالمعنى الاخص اعني التعبد بنفس الفعل فاذ لم يصلح الامر الواقعي لان يجعل غير العبادة عبادة فكيف يمكن صيرورة العمل عبادة بمجرد اتيانه لداعي احتمال المحبوبية حتى يتجه للفقيه الفتوى بالاستحباب مع تقييده باتيانه لداعي احتمال المحبوبية والعجب احتمال ان المراد من الاحتياط في محتمل العبادة هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة بمعنى الاحتياط بالصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر فيفتي بالاستحباب وان لم يعلم المقلد كون ذلك الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يات لداعي احتمال المحبوبية وانت خبير بان ذلك الكلام لا توجيه له فان اوامر

الاحتياط

الاحتياط قد عرفت انها ارشادية محضة ولا يترتب عليها غير الانقياد ولا تعلق لها بالفعل اصلا ولا تصلح تلك الاوامر لان يقصد التقرب في الفعل باطاعتها فان الاطاعة لا تكون في الا الاوامر التشريعية فان غير الاوامر الارشادية هذا مع ان الاحتياط عبارة عن الفعل او الترك لاحتمال المحبوبية او المبغوضية ومجرد الفعل في محتمل العبادية لا محبوبية له اصلا وانما المحبوبية على تقدير العبادية ولا طريق لاحرازها فلا معنى للحكم بالاستحباب واوامر الاحتياط لا تصلح لان يجعل غير العبادة عبادة لعدم معنى الامتثال في الاوامر الارشادية كي يقصد امتثالها ويتحقق العبادية ومما ذكرناه ظهر فساد ما هو المتعارف من التسامح والتساهل في ادلة السنن فانه مع دوران الامر بين الوجوب والاباحة او بينه وبين الكراهة نعلم بعدم الاستحباب جزما فكيف يمكن الحكم ح بالاستحباب مع ان الحكم في الواقع اما الوجوب والاباحة او الكراهة والقضايا الواقعية بحكمين متضادين غير معقول والحكم بالاستحباب في هذه الصور هو البدعة والتشريع المحرم قطعا هذا مع ان التسامح في الدين لا يجوز لم يقل فان الدين هو الحق لان يداق فيه دون غيره ومستند في ذلك الامر الحال هو اخبار من بلغ كخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله والاخبار في هذا الباب كثيرة وانت خبير بان مفاد هذه الاخبار انه اذا ورد خبر ضعيف على ان من عمل العمل الفلاني كان له كذا من الثواب فعمله الشخص فاعطاه الله ذلك الثواب الذي بلغه وان لم يكن العمل في الواقع ما بلغه عليه فانه اذا عمل عملا طلبا لقول النبي صلى الله عليه وآله والتماسا للثواب الموعود فلا يحبط عمله وانما يتفضل الله له باعطاء الثواب المسموع ولا يرده من بابه اليسا محروما فالحق التفضل باعطاء الثواب من استحباب الفعل شرعا والاخبار لا يستفاد منها الاستحباب ولذا تبين مما اسلفناه لك من ان قبح العقاب بلا بيان ليس مدركا

لأصل البرائة وانما هو جهة زائدة لا حاجة اليها فان اصل البرائة انما هو استصحاب
حال العقل وحجية الاستصحاب قد ثبتت بالبراهين القطعية انه لا فرق
في اجراء اصل البرائة بين الوجوب التعييني سواء كان اصليا او عرضيا كما اذا
تعين الواجب المخير لتعذر الآخر وبين الوجوب التخييري كما اذا علم
تعلق الوجوب بشيء وشك في تعلق ذلك الوجوب بعينه على التعيين
او هو على وجه التخيير بينه وبين شيء آخر كي يتعين ذلك بتعذر الآخر او يسقط ذلك الآخر
بفعله فلا اشكال انه يندفع تعلق الوجوب به بالأصل كما انه يندفع
كل من انحاء الوجوب بالأصل فان الأصل عدم تعين هذا المشكوك
بتعذر الفرد المتيقن كما ان الأصل عدم سقوطه بفعل المشكوك
وقد ظهر بهذا البيان ما فيما ذكره استاد الأواخر قدس سره من اختصاص ادلة
البرائة بصورة الشك في الوجوب التعييني معللا بان الظاهر في ان الشيء المجهول
لا يتعين على المكلف بحيث يلزم به ويعاقب عليه والواجب المخير لا الزام
فيه بفرد ولا عقاب عليه وانما العقاب على ترك التكليف وهذا لا يكون
الا بترك جميع الأفراد فلا مجرى لادلة البرائة في الشك في الوجوب
التخييري فانك قد عرفت ان ادلة البرائة لا تدل الا على نفي التكليف عند
الشك فيه وهذا المعنى متحقق في الوجوب التخييري ايضا كما هو واضح ثم انه
قده فرق بين اصل البرائة واصل عدم الوجوب في جريان الأول
وفصل في الثاني مع انهما امر واحد واشكل في جريان اصالة عدم الوجوب
اذا شك في تعلق الوجوب بكلي مشترك بين الفردين او بواحد معين
بالخصوص لا غير اذ الكلي في ذلك الفرد المعين متيقن الوجوب على اي
حال اما عينا او تخييرا بينه وبين الفرد الآخر وجه الاشكال انه ليس لاحد
داخل مردد بين الكلي والفرد فحكم بجريان اصالة عدم سقوط ذلك الفرد
المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك واما اذا علم تعلق الوجوب بفرد

وكان

وكان الشك في تعلق ذلك الوجوب بغيره ايضا بالخصوص كي يكون كل منهما
واجبا تخييريا فحكم بجريان اصالة عدم الوجوب واصالة عدم لازمه الوضعي
وهو سقوط الواجب المعلوم بفعل هذا المشكوك وانت خبير بان التفصيل
لا وجه له فقط فانه اذا علم كون فرد ما واجبا لا محالة وشك في تعلق الوجوب بآخر
ايضا اما بالخصوص او لكونه فردا من كلي تعلق به الوجوب فلا شبهة في
تعلق الوجوب بشيء معين على اي وجه كان وانما الشك في وجوب الآخر
والأصل عدمه ولسنا ندفع اصل الوجوب في الشك في تعلق الوجوب
بالكلي حتى يقال ان هنا وجوبا واحدا مرددا بين الكلي والفرد المتيقن
الوجوب هذا مع ان الاسقاط مسبب عن الوجوب واجراء الأصل في
المسبب مستلزم لصحة اجرائه في السبب بل اجرائه فيه مغن عن اجرائه
في المسبب وبالجملة ان الوجوب التخييري له خاصيتان احديهما تعين
فرد بتعذر الآخر والأخرى سقوط كل بفعل الآخر فكما ان الأصل
يجري بالنسبة الى الأولى من الخاصيتين كذلك يجري بالنسبة الى نفس الوجوب
ايضا بلا اشكال ثم ان الاسقاط لما كان لازما اعم للوجوب التخييري اذ
علم كون امر مسقطا للواجب المعلوم فلا يحكم بكونه واجبا مسقطا لهم
لتحقق الاسقاط بالأمر المباح ايضا كالسفر المباح بالنسبة الى وجوب
الصوم فمع الشك في وجوب ذلك الأمر المسقط او اباحته يجري اصالة
عدم الوجوب كما انه يجري اصالة عدم التعين اذا تعذر الواجب المعلوم
وهذا مثل الائتمام فانه مسقط للقرائة قطعا فاذا شك في كونه واجبا
مسقطا او لكونه موضوعا آخر لم يجب فيه القرائة للامام اصلا او
التعيين بالاسقاط ح انما هو في مقابل الامتثال لنفي الذي هو محقق للامتثال
بالتكليف بل يسقط به انما يجري الأصل في كل من الوجوب التخييري و
العيني العرضي وذكر الشيخ قده ان كون الائتمام من هذا القبيل مبني

على رجوع المسئلة الى الشك في كون الائتمام مستحبا مسقطا او واجبا مخيرا
بينه وبين الصلوة مع القرائة فيندفع وجوبه التخييري بالأصل وفيه انه
لا ريب ان سقوط التكليف عن الشخص اما بالامتثال او لطرو العذر العقلي
او الشرعي كالسفر والحيض واما المستحب فلا يعقل ان يكون مسقطا
فكيف يعقل ذلك بعد تمامية جهات الامتثال والمفروض تمكنه منه وتوجه
عليه عند اصلا ورجع ذلك الى النسخ قبل العمل وهو تناقض باطل لأنه
صلوة مثل ذلك عنه قده ثم قال بعد ذلك لكن الظاهر ان المسئلة ليست
من هذا القبيل لأن صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة متصف بالوجوب
لا محالة وانصافها بالاستحباب من باب افضل فردي الواجب فيختص بما
اذا تمكن المكلف من غيره فاذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما
اذا منعه مانع آخر عن الصلوة منفردا انتهى اقول ان الصلوة الواقعة
مع الجماعة لا شبهة في انها فرد من الصلوة الواجبة كما ان الصلوة
منفردا فرد آخر منها وكل منها متصف بالوجوب التخييري ولذا لو
تعذر الانفراد لوجود مانع لا اشكال في تعين صلوة الجماعة
وهذا لا يعقل ان يخفى على احد له حظ من الشعور الا ان ذلك اجنبي
عن المقام فانه ليس الاشكال في ان الصلوة الواقعة مع الجماعة متصف
بالوجوب التخييري ام لا وانما الاشكال في ان الائتمام المسقط للقرائة
الواجبة هل هو بدل عن القرائة كي يتعين او هو من قبيل تبديل
الموضوع كي لا يتعين عند تعذر القرائة ولا شبهة في ان الأصل عدم
وجوبه وعدم تعينه عند تعذر القرائة كما اعترف به فيما لو علم كونه مسقطا
وشك في اتصافه بالوجوب والائتمام بعينه من هذا القبيل فاذا
دفع احتمال الوجوب تعين كون الاسقاط لأجل تبديل الموضوع
بمعنى ان القرائة انما وجبت لمن استقل في صلوته كالامام والمنفرد

واما

واما التابع فلا قرائة له اصلا فالحكم بتعين الائتمام عند تعذر القرائة لاجل
انه كان له الائتمام اختيارا عند التمكن من القرائة فمع تعذرها وجب الصلوة
معه صلوة تامة صحيحة ومع التمكن من تلك الصلوة كيف يجوز فعل الذي
الاعلى ارمن قبيل الحكم بوجوب تبديل الموضوع عند تعذر الامتثال كما
يحكم بوجوب السفر عند تعذر الصوم في شهر رمضان فانه مباح له السفر
في شهر رمضان مع التمكن من صيامه ومع العجز عنه يتعين وهكذا
المرئة كان لها ان تعالج نفسها لان تحيض فتترك معه الصوم والصلوة
اختيارا فاذا عجزت عن الصوم وجب لها ان تحيض بالدواء او بطلان رالب
من الوضوح بمكان فالاولى ان يقول ان امر الائتمام دائر بين كونه واجبا
مسقطا للواجب او مستحبا مسقطا والمستحب لا يمكن ان يسقط
الواجب فيتعين كونه واجبا فيتعين عند تعذر القرائة فان هذا الدليل
بالمقام وان كان فاسدا لاحتمال ان يكون الائتمام من قبيل تبديل
الموضوع ثم قال قده لكن يمكن منع تحقق العجز فيه فانه يتمكن من الصلوة
منفردا بلا قرائة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام فتعين احد
المسقطين يحتاج الى دليل وانت خبير بانه لا شبهة في تمكنه من الصلوة
منفردا او انما العجز بالنسبة الى القرائة والشك في تعين الائتمام عند
تعذرها ولم يتوهم احد العجز من نفس الصلوة كي يمنع ذلك والعجب من
ذلك قوله ان كلا من التعذر والائتمام مسقط وتعين احدهما يحتاج
الى دليل فان معنى كون كل منها مسقطا انه اذا وجد احد الأمرين يسقط
التكليف فاذا تعذرت القرائة سقط التكليف لا محالة وتعين في الاسقاط
لا معنى لاحتياج التعين الى الدليل ولعل هذا سهو من قلم الشريف ولعل
اجاد فخر المحققين قدس نفسه في شرح قول والده رحمه والأقرب وجوب
الائتمام على الأمي العاجز حيث قال وجه القرب تمكنه من صلوة صحيحة القرائة

ويحتمل عندي لعموم لفظين احدهما الاكتفاء بما يحسن مع التمكن من التعلم والثاني بدلية الجماعة والاول اقوى لانه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعين عند الضرورة لان بدل الاختياري يجب عينا عند تعذر مبدله وقد بين ذلك في الاصول ويحتمل العدم لان قراءة الامام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم والتعذر ايضا مسقط فاذا وجد احد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر انتهى

التعلق لو ان للامر بها سبب ثم والمنشأ ان قراءة الامام بدل او مسقط وهو قد كان قوى قد يبتنى في المسألة بالامرين عليه ومحصل كلامه قده ان تعين الايتمام عند تعذر القراءة وعدم تعينه مبني على ان الايتمام بدل عن القراءة او انه موضوع آخر لا قراءة فيه للمأموم فالتعين انما هو على الاول ولا وجه للتعين على الثاني فان كلا من الايتمام والتعذر مسقط فاذا وجد احدهما لم يجب تحصيل الآخر ولما كان مختاره اسم قده بدلية الايتمام حكم اولا بانه اقوى ثم ذكر مختاره بالاحتمال كما لا يظهر منه سوء الادب بالنسبة الى استاده وهذا الذي ذكره في غاية الجودة والمتانة والشيخ قده قد فصل عن ما استشكل بما سمعته منه والعجب من آية الله العلامة قده حيث اختار تعين الايتمام لجهة انه كان يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعين عند الضرورة فانه مع تعينه احتمال ان يكون الاسقاط لاجل تبدل الموضوع كما هو الواقع فلا وجه للحكم بالتعين حينئذ فانه متفرع على البدلية وهي غير معلومة فلا بد له ان لا يعين البدلية ثم يحكم بالتعين وقد عرفت ان البدلية تندفع بالاصل وقد تحصل مما ذكرناه ان امر الايتمام دائر بين البدلية وتبدل الموضوع والاول لا طريق لاثباتها فالثاني هو المتعين ولا يمكن ان يقال ان القراءة لم تسقط عن المأموم وانما اكتفى عن قراءته بقراءة الامام فان معنى الاكتفاء في المقام وقوع العمل الواحد الشخصي الصادر عن شخص واحد عن اشخاص متعددة ومرجع ذلك الى نيابة الامام في القراءة عن المأموم وهذا امر غير معقول ضرورة

حيث ان العمل الواحد اعمال متعددة وكيف يعقل ان يعمل الشخص عملا عن نفسه وغيره مع ان الامام قد يجعل اماما من غير ان يطلع بذلك فلو كان نائبا عن المأموم في القراءة فلا بد ان يقصد وقوع عمله عن نفسه وعن غيره فلا مناص عن الالتزام بان الايتمام موضوع آخر في قبال الانفراد لم يجب القراءة في ذلك الموضوع بل قد حرم ولم يجز اصلا وتفصيل المسألة انما هو في الفقه المسألة الثانية فيما اذا دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة من جهة اجمال النص فالكلام الاحتياط كما هو المعروف ويندفع الوجوب بالاصل وحسن الاحتياط مما لا ريب فيه المسألة الثالثة فيما كان الاشتباه لاجل تعارض النصين ولا دليل على وجوب الاحتياط في المقام واخبار الاحتياط المتقدمة قد عرفت عدم دلالتها على عدم الوجوب اصلا وما يدل على وجوب الاحتياط في صفوف المتعارضين انما هو في صورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام كما عرفت وجوب الاحتياط في تلك الصورة ثم انه يدل على التخيير في اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسألني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل عن حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روي انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير والتشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ويرد على الرواية اولا ان التخيير انما هو بعد الفراغ عن المرجحات السندية كما هو صريح الروايات في باب التخيير فمع احتمال الفسق يؤخذ بالاعدل ومع احتمال التعمد في الكذب مثلا

بالاخذ بالاورع ومع احتمال الاشتباه امروا بالاخذ بالاعلم والافقه ومع تساوي الروايات من جميع الجهات حكموا بالتخيير وهكذا الحال بالنسبة الى المرجحات الدلالية فمع امكان الجمع يقدم الجمع على التخيير وبالجملة ان التخيير انما هو بعد الفراغ عن جميع المرجحات الدلالية والخارجية وان لم يكن في الاخبار عين ولا اثر من المنع الا في الا انهم عليهم السلام احالوه على ظهوره والحديثان فيما نحن فيه من قبيل العام والخاص فان الحديث الثاني الدال على عدم وجوب التكبيرة في القيام عن التشهد الاول اخص من الاول واللازم تخصيص الاول به وثانيا ان شأن الامام عليه السلام هو الكشف عن الواقع فلا وجه لاقرار الجاهل على الجهل واجاب الشيخ قده عن الاول بان الحديث الاول الذي ذكره الامام عليه السلام وان كان ظاهرا في العموم ومقتضى ذلك تخصيصه بالثاني الا ان الحديث الاول نقله الامام عليه السلام بالمعنى والا فاصل الحديث كان نصا في العموم بحيث لا يمكن تخصيصه بالحديث الثاني فالحديثان في الحقيقة متباينان ولذا حكم الامام عليه السلام بالتخيير وانت خبير بان المعصوم عليه السلام اجل من ان ينقل كلام المعصوم بالمعنى فان ذلك انما هو في حق من يخفى كلام المنقول عنه فينقله بالمعنى والمعصوم منزه عن ذلك علوا كبيرا مع ان تغيير موضوع حكم التخيير الى موضوع حكم الجمع وبيان حكم الموضوع الاول في الثاني افتح شيء لمنافاته لا يقع ممن له ادنى مرتبة من العلم مضافا الى انه يلزم الاغراء بالجهل من حيث توهم الوجوب فيما ليس بواجب على انه لا طريق الى استفادة ذلك وان اراد ان التخيير في المتباينين والحديثان في الاصل كانا متباينين والحكم بالتخيير فيما حكم الجمع لا يعقل لان يكون وترتبه على ذلك لتطرق احتمال الكذب في نفس وقوع التوقيع ولانه يحتمل ان يكون له وجه آخر والجواب عن الاشكال بوجهين احدهما ان الاشكال انما يرد اذا كان القيام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة

عنوانا للحكم في الرواية الثانية بان يكون الحكم في خصوص هذا المورد عدم وجوب التكبيرة فيكون الروايتان من قبيل الاعم والاخص المطلق الا انه يحتمل ان يكون هذا المورد فرعا للاصل وكان الحكم لهذا الاصل وثبوته فيه لكونه فرعا له لانطباق العنوان عليه كان يكون العنوان في كلتا الروايتين هو الانتقال عن حالة الى اخرى فالروايتان ح متباينتان فانه حكم في الاول بوجوب التكبيرة كلما انتقل عن حالة الى اخرى وحكم في الثاني بعدم وجوبها لهذا العنوان الكلي ومن فروعه القيام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة وتخصيص المورد بالحكم لاجل ان السؤال انما وقع عن المورد فانه لا اشكال ان كل مورد ليس له حكم مغاير للمورد الآخر انما الاشكال في حكم العنوان الكلي هل هو الوجوب او عدم الوجوب وان كان السؤال عن المورد فلو بين في الرواية الاولى حكم المورد لفهم منه ان هذا الحكم انما هو للعنوان للجزم بانه لا خصوصية للمورد وهذا الاحتمال في غاية القوة بل الواقع على تقدير صحة الرواية ليس الا ذلك والآخر ما يقرب مما ذكره الشيخ قده وهو ان الرواية الاولى وان كانت ظاهرة في العموم والثانية نصا في الخصوص الا ان صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه علم بان المراد العموم في الرواية الاولى هو المراد فهو غير مخصص في الواقع ولذا حكم بالتخيير الا انه نقل الحديث الاول بالمعنى وهو كان نصا في العموم فانه منزه عن ذلك وشأنه اجل وارفع من هذه الجملة على تقدير تسليم الاشكال لكن اصل الاشكال ممنوع فانه لا وجه لتأخر التخيير عن الجمع الدلالي ولا يدل عليه شيء من العقل والنقل نعم تعين التخيير انما هو فيما لم يكن مرجح سندي ولا يمكن الجمع كما ان الجمع يتعين اذا لزم محذور في تركه واذا لم يلزم محذور في ترك الجمع فله الجمع والتخيير كما فيما نحن فيه فانه وان كان يمكن الجمع بحمل العام على غير مورد الخاص الا انه لا يلزم محذور في ترك ذلك والاخذ باحدى الروايتين اما ما دل على الوجوب فان الرواية

الأخرى انما تنفي الوجوب فلا محذور واما فيما نحن فيه فلأن البراءة فانها انما تنفي موافقة الجمع لأن
نتيجتها ليست الا البراءة فلا يلزم محذور في التخيير ويتضح ذلك ببيان حقيقة
التخيير اجمالا فنقول ان معناه الأخذ باحدى الروايات المتعارضة اذا علم
صدورها عن الأئمة عليهم السلام من باب التسليم والاطاعة لما صدر عنهم عليهم السلام فانهم قالوا
ان للامام ان يفتي في كل واقعة بسبعين وجها لنا المخرج نحن القينا الخلاف بينكم حقنا
لدمائكم فقد لا يكون للواقعة حكم معين وانما يحكم الامام عليه السلام باحكام مختلفة لاختلاف
المصلحة في ذلك وهذا امر متعقل فانه اذا كان الحكم تابعا للمصلحة والمفسدة
التي في نفسه فقد تقتضي مصلحة الحكم ان يتعدد ويختلف ويحكم لكل شخص
بحكم كما حكم الشيخ قدس سره بان التخيير فيما ورد عن الأئمة تخيير واقعي امر به
الشارع عليه السلام ولا يلزم التناقض فان محصل هذا التخيير ان الواقعة من حيث
هي ليست لها حكم معين من قبل الشارع بل للشارع ان يحكم باحكام متعددة
ويخير المكلف في الأخذ باي واحد منها شاء فيكون التعيين موكولا الى
المكلف فهو قبل الأخذ باحدى الروايات ليس له حكم معين وكل منها له حجة
لكن لا يتم ذلك الحجة الا باخذها فاذا اخذ واحدة منها تعين هذه في حقه
ولا يمكنه العدول عن ذلك لتحقق التخيير فيفيد الحجة لنفسه وتتميمها
في كونها حجة له فلا ينفذ شيء من الروايات في حق المكلف الا بتنفيذه
اياها فمنشأ ذلك ان حكم الواقعة انما يتعين بعد الأخذ والتناقض
انما يلزم اذا اتصفت الواقعة باحكام متضادة تارة ولسنا نقول ذلك
وانما نقول انها متصفة باحكام متضادة لا يتم الحكم في مرتبة الحكمية الا بعد
تتميم المكلف فقد ظهر ان التخيير الوارد في الاخبار انما هو فيما علم صدوره
عن المعصوم عليه السلام وهذا هو الوجه في تأخر التخيير عن المرجحات السندية
فانه مع الشبهة في السند انما يؤخذ الراجح لا محالة فالتخيير انما هو بعد مراتب
صدور الجميع وظهر ايضا ان التخيير على هذا الوجه لا طريق للعقل اليه وانما
ذلك

م انقول م

ذلك يتقدم عرفي في خصوص الخبرين المتعارضين ولا يجري ذلك في كل قول
بعلم انه لا ثالث لهما بل يكتفي فيه بالموافقة الاحتمالية ويجري الحاكم القطعي
واذا عرفت ذلك تبين لك انه لا مانع من التخيير مع امكان الجمع بحسب الدلالة
اذ لم يلزم محذور فان المفروض ان كلا من الخبرين مثلا قول المعصوم عليه السلام
بايهما شاء وامكان الجمع لا يوجب القطع بانهما في الواقع مجتمعان كي لا يبقى محل
للتخيير لاحتمال ان يكون كل منهما امرا واقعيا فيكونان متباينين ثم انه قدس سره اجاب
عن الاشكال الثاني بان وظيفة الامام عليه السلام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي
الا ان هذا الجواب بعله تعليم طريق عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع
وفيه ان ذلك مؤيد للاشكال فان الجواب عن حكم ما ليس هو المسؤول عنه رافعا
جواب لنفس السؤال عن الاشكال بما ذكره تشييد للاشكال لا دافع له والجواب
ان اشكال الحميري انما هو في وظيفة المتحير لأجل تعارض الخبرين فاجاب الحجة عليه السلام بالتخيير
ولشبهة على ذلك في انه بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة فان هذا الكشف
عن ان السؤال عن الوظيفة عند تعارض الخبرين والا فنقول بعض الاصحاب لا ارتباط
له بالسؤال عن حكم الواقعة المسألة الرابعة فيما دار الامر بين الوجوب وغيره
لأجل الاشتباه في موضوع الحكم فقد ظهر مما مر انه لا معول على البراءة الأصلية عند
الشك في التكليف في الشبهة الحكمية والموضوعية وهذا واضح وقد يتوهم
انه اذا تعلق التكليف بعنوان كلي وصدق باب المقدمة اتيان كل ما يحتمل ان
يكون فردا له والا لا يمكن العلم بامتثال الحكم الواقعي وفراغ الذمة عنه ومن هذا
الباب الاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا تردد الفائت بين الأقل والأكثر
بناء على ان الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الاتيان بالأكثر
من باب المقدمة وانت ترى ان هذا التوهم بين الفساد فان الاحكام
الواقعية لا تتنجز على المكلف الا بعد العلم بها تفصيلا او اجمالا كما في الشبهة
المحصورة وبدون حصول العلم باحد الوجهين يقبح التكليف بالواقع

م العمل م

فلا يقتضي وجوب تحصيل القدرة من باب المقدمة فانه ليس في الواقع واجب
منجز كي يكون ذلك المحتمل مقدمة له نعم المقدمة انما هي بعد تنجز حكم الواقعة
كما في كل من طرفي الشبهة المحصورة فقد تبين بحول الله تعالى انه اذا تردد
الفائت بين الأقل والأكثر فالمعلوم من التكليف انما هو الأقل والأكثر مشكوك
فيه فيحكم بالبراءة فلا وجه لوجوب الاتيان بالأكثر لعدم كون المقام مجرى قاعدة
الاشتغال لعدم العلم بما عدا الأقل نعم لو ادعي في المقام اصالة عدم اتيان
الواجب في وقته كان له وجه وانه كان ناسيا هذا او المشهور بين علمائنا
قدس الله اسرارهم انه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها
ولا اشكال ان الاكتفاء بالظن مع التمكن عن تحصيل العلم رخصة محضة
ولو لم يجب تحصيل العلم بل كان مقتضى القاعدة هو البراءة فاذا ذكر كونه فاتته
صلوات معلومة العدد غير معلومة العدد وصلى من تلك الصلوات الى
ان يغلب في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البراءة قطعا
الا بذلك بعد ارادة من علية الظن هو الاطمينان بقرينة فقوله فلا يحصل
البراءة قطعا وبالجملة فلا اشكال انه اذا لم يعلم كمية ما فات يجب قضاء
المتيقن ويدفع المشكوك بالأصل فكلما دار الأمر بين الأقل
والأكثر كما في الدين المردد بينهما او الفائت المردد بين صلاة وصلاتين
كما لو لم يعلم ان الفائت هل هو صلاة الظهر فقط او هو مع صلاة العصر
وهكذا فيغنى مثل ذلك كله يدفع احتمال الزيادة في التكليف المتيقن
باصل البراءة من غير فرق بين الصور والأمثلة وربما يتخيل ان اذا حصل
القطع باشتغال ذمته بمتعدد واشتبه عليه ذلك كما اذا امكنه الخروج عن عهدته
فالأمر كما افتى به الأصحاب من تحصيل الظن القوي او العلم وان لم يحصل ذلك
بان يكون ما علم به خصوص اثنتين او ثلاث واما ان يدعى ذلك فلا احتمال
احتمله فالمرجع هو البراءة والتخيير بانه اذا علم باشتغال ذمته بمتعدد
فاما

فاما ان يعلم بالمقدار ايضا او لا وعلى الثاني فالمتيقن لا محالة هو الاثنان
فان المفروض قطعه باشتغال ذمته بالمتعدد واقله الاثنان فوق الواحد
فلا علم بالمقدار وشك في المقدار فامره دائر بين الأقل والأكثر
فيقضي ما تيقنه ويدفع احتمال الأكثر بالأصل كما اعترف به وهذا واضح
لا ينبغي الارتياب فيه وقد يتمسك في المقام باصالة عدم اتيان الواجب فيترتب
عليه وجوب القضاء لكنك تعلم بفساده فانه اولا منقوض بالشك بعد
الوقت فانه اذا شك في خارج الوقت في فوت صلاة منه لا يعتد به بلا اشكال
كما يدل عليه الأخبار وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه فان ما سوى المتيقن
مشكوك الفوت في خارج الوقت ودعوى عدم شمول ما دل على عدم الاعتداد
بالشك بعد الوقت على ما نحن فيه بينة البطلان وثانيا ان الأصل فيما نحن
فيه مثبت فان المستصحب هو عدم الاتيان مجردا وعدم الاتيان ليس بفوت
فانه قد يستصحب ذلك العدم الأزلي في الوقت كلما شك في اتيان الواجب
ويترتب عليه وجوب الاتيان في الوقت بل عدم الاتيان في آخر الوقت
ايضا ليس بفوت وانما ينتزع عنوان الفوت من اضافة عدم الاتيان
الى الوقت اي استمرار العدم الأزلي من اول الوقت الى انقضائه وبملاحظته
بانقضاء الوقت فاذا صادف عدم الاتيان مع انقضاء الوقت ينتزع
من ذلك عنوان الفوت وتلك الاضافة امر حادث لا نعلم حدوثه ولا
عدمه فلا يمكن الحكم باستصحاب عدم الاتيان مع تحقق عنوان الفوت
ان قلت ان الزمان المعبر عنه بالوقت من اللوازم القهرية للحادث فالاتيان
يقع في الزمان لا محالة واذا استصحب عدم الاتيان فقد تحقق منشأ انتزاع
الفوت فان عدم الاتيان انما يكون في الوقت لا محالة فالاضافة التي هي منشأ
انتزاع الفوت متحققة مع احراز عدم الاتيان بالاستصحاب فان ذلك العدم الأزلي
يستصحب في كل جزء من الآن فان قلت ان الاضافة المذكورة عبارة عن استمرار

العدم الى ان يصادف انقضاء الوقت فانّ هذا هو المنشأ لانتزاع الفوت
وغاية ما في المقام استصحاب عدم الاتيان في كل جزء من اجزاء الوقت واستمرار
العدم ومصادفته لانقضاء الوقت جهة وجودية لا يثبت باستصحاب عدم الاتيان
في كل جزء جزء من الوقت وان كان ذلك في الواقع عين عدم الاتيان في الاجزاء
الا انه لكونه وجوديا لا يثبت بالاصل فان الاصل عند سائر ايضا فتفطن فانه دقيق
وربما يوجّه الاصل فيما نحن فيه بانه وان لم نقل بموافقة القضاء للاصل لكنا
انه يلاحظ بعد الآن ثبوت القضاء في مثل الصوم والصلوة يكشف عن
استمرار المطلوبية من دخول الوقت الى ان يتمكن فاصل الواجب هو الفعل
الكلي الواقع في الوقت وخارجه والمبادرة في الوقت واجب آخر وبتعذر
ذلك يجب منشأ لتزيّن ما ان احرزنا ان اصل الفعل من حيث هو مطلوب
على اي حال في الوقت وخارجه والمبادرة في الوقت مع التمكن واجب آخر
وبتعذر امتثال تكليف لا يوجب رفع اليد عن التكليف الآخر فاذا احتمل
فوت صلوات يجب عليه اتيانها فانه اشتغال يقيني بها مقطوع وفراغها مشكوك
فيجب الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني نعم لو كان المطلق في المقام متحدا
لم يمكن الاستصحاب فان الطلب انما تعلق بالاتيان في الوقت وبعد زوال
الوقت وجوده في خارج الوقت غير معلوم الحال لا اشكال ان المعنى
الذي ذكره الموجّه ممكن بل واقع فان التقييد انما يقع على وجهين تارة
يكون ذلك ضمنيا فلا يزول المقيد بزواله ومرجع ذلك الى تعدد المطلوب
فان نفس العمل على الاطلاق مطلوب وكونه مع القيد مطلوب آخر فاذا زال
القيد بعد امتثال واجب في امتثال الامر على حاله كتعذر الاستقبال
كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت وهكذا تعذر القيام والقراءة ونحو ذلك
فان الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصلوة كلها قيود الطلب في مرحلة الامتثال
واخرى يكون التقييد شديدا بحيث يفوت المقيد بفواته ويتحد معه بنيانه

واسا وهذا كما في الطهارة فانها اذا انتفت بكلا قسميها لا يبقى للصلوة مطلوبية
اصلا لانّا لو ابعدنا بصحة صلوة فاقد الطهورين ومن هذا القبيل التقييد
بالوقت ويكشف عن ذلك ترتب القضاء في الاخبار على عنوان الفوت
فانه لا يتحقق ذلك العنوان الا بزوال اساس الواجب بالكلية ولا يكون
ذلك الا لشدة التقييد والا فزوال كل قيد لا يوجب ذلك الا ترى ان
الصلوة لا تفوت بفوات القراءة او القيام او الركوع فلا معنى لكون الصلوة
جالسا اذا كانت فائتة بغير الصلوة قائما او الصلوة مع الايماء بدلا للصلوة
مع الركوع فالفوت لا يتحقق الا بانهدام اساس الواجب بالمرة فقد انكشف
من ترتب القضاء على الفوت ان التقييد شديد بحيث يوجب زواله تعطيل
فوت الطلب المتعلق به اصلا وان الامر باتيان العمل في خارج الوقت تكليف
جديد مغاير للتكليف الاول الذي فات نعم ذلك التكليف الجديد متفرع
على الاول بمعنى انه لولا التكليف الاول لما وجب ذلك وانما وجب ذلك بدلا عن
الفريضة الفائتة كما ورد ان لكل من الفرائض بدلا فانا نعمل الواجب ثانيا انما هو
بدل للفائت وهذا معنى تفرعه على التكليف الاول وكون القضاء بدلا
الاداء معناه تدارك على مكان الفائت مثله في جميع ما يعتبر فيه من الاجزاء و
الشرائط هذا كله مضافا الى ان الاوقات كالظهر والعصر والمغرب والعشاء
ليست قيودا صرفة بل انما هي اسباب التكليف مميزة للحكم موجبة لتعدده والا
فكل من صلوة الظهر والعصر متحد مع الآخر في جميع الجهات ولا مميز بينهما اصلا
في تميز الحكمان المتعلقان بهما مع ان الحكم متعدد وليس ذلك الا لتعدد
منشأ الحكم وهو الظهرية والعصرية فان وصول الشمس الى دائرة نصف النهار
محقق لعنوان الظهرية كما ان زوالها عنها محقق لعنوان العصرية نعم الوصول
والزوال متحدان في الوجود فانها بمجرد وصولها اليها تزول فان الحركة غير قارّة

الا ان مفهوم الوصول والزوال متغايران كل منهما منشأ لوجوب اربع
ركعات فكل من صلوة الظهر والعصر يظن للوقتين كل منهما يستقل على
لان يجب فيها صلوة اربع ركعات فانكشف بعون الله تعالى ان الاوقات
موظفة بهذه الصلوات في الحقيقة عنوان لها ومميزة بعضها عن بعض
فصلوة الظهر والعصر هو الموضوع للحكم لا نفس زوال الوقت وفواته انما الفوت
موضوع الحكم لما ترتب القضاء في الاخبار على عنوان الفوت فافهم ذلك
المطلب الثالث فيما كان دوران الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه ايضا اربع مسائل
الاولى فيما كان ذلك من جهة فقد الدليل على احدهما بالخصوص كما اذا اختلفت
الامة على القولين بحيث علم عدم الثالث ودخول قول الامام في احدهما ايك
ان في المسألة ملاحظة الواقعة من حيث بيان اصالة البراءة وعدمه وجوها ثلاثة
الاباحة ظاهرا والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا والتخيير الشرعي كما في
الخبرين المتعارضين فيجب الاخذ باحد الحكمين بالخصوص فيتعين في حقه ما اخذه
كما في تقليد المجتهدين المتساويين وقد مر في مبحث العلم انه عبارة عن الانكشاف
والمنكشف قد يكون هو النسبة ويعبر عن ذلك بالتصديق وقد يكون احد
طرفيها فيعبر بالتصور والموضوع للوظيفة العقلية التي توجب اعذار المكلف
انما هو فقد العلم بالمعنى الاول كما ان القاطع للعذر هو ذلك بعد المعرفة العلم
بالمعنى الثاني اجنبي عن تلك الجهات لا وجوده يقطع العذر ولا عدمه يوجب ذلك
والعلم لا يصلح الاجمال فقط فانه اما ان يوجد او لا يوجد ولا يمكن ان يوجد من غير ان
يتعلق بشيء معين فالعلم الاجمالي عندهم عبارة عن فقدان معرفة الموضوع او
المحمول والا فلا معنى للاجمال في العلم التصديقي فانه لا يتعقل الاجمال في التصديق
بالنسبة اصلا فقد ظهر من ذلك انه اذا حصل التصديق باصل التكليف وتنجز

الواقع لا محالة وان لم يعرف الموضوع او المحمول فان العلة في القطع بسبب
حصول التصديق فلا بد في امتثال الحكم وقد مر في المبحث المذكور ان
للامتثال مرتبتين الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة
القطعية فاذا لم يمكن الثانية الامتثال الا ان لا يعمل عملا يقطع بمخالفته للواقع ونحو ذلك
مع عدم التمكن من المرتبة الثانية والا فلا اشكال في وجوب تحصيل الموافقة
القطعية وظهر ايضا ان اجراء الاصل انما هو وظيفة الجاهل فان المكلف اذا
فقد التصديق واحتجب عن الواقع فلا بد ان يتمسك بما انكشف له اما
واذا انكشف له الواقع ولو بان توجه اليه التكليف الالزامي ولم يعرف ان
المكلف به هو الفعل او الترك فهو عالم بالواقع وواجد للتصديق وان كان
فاقدا للمعرفة فيحرم عليه المخالفة القطعية كما لو كان عالما بالتفصيل
بوجوب الفعل او حرمته فلا معنى لاجراء الاصل فان وظيفته انما
هو العمل بعلمه ولو لم يعرف الحكم بشخصه ومقتضى جريان الاصل بالنسبة
الى كل من الحكمين نفي التكليف الالزامي بالنسبة الى الشخص والفرض
حصول القطع بوجوده ومن هنا تبين ان التوقف بمعنى عدم الحكم
بشيء لا ظاهرا ولا واقعا بان يكون مرجعه الى الغاء الشرع لكلا الاحتمالين
فلا يكون في الفعل ولا في الترك بأس بحكم العقل لعدم الترجيح كما لا معنى
له فانه مستلزم للمخالفة القطعية تدريجا كما ان محل الكلام ما كان
كل من الوجوب والحرمة توصليا كي يسقط امر التكليف بمجرد الموافقة
والا فلو كان الوجوب تعبديا فلا يجوز للقائل بالاباحة في العمل بها
للزوم المخالفة القطعية العملية مع نقل العمل لعدم قصد الامتثال
وبالجملة اذا دار الامر بين نوعي التكليف بعد العلم بجنسه فالعقل
يحكم حينئذ بالتخيير بين الفعل والترك وبأيهما ابتلى تعين ذلك في حقه
والا لزم المخالفة القطعية العملية ثم انه قد يحكم بالاباحة فيما دار الامر بين

الوجوب والحرمة وعلى عدم الثالث لعموم ادلة اصالة البرائة لصورة العلم الاجمالي بالجهل بكل من خصوص الوجوب والحرمة ومفاد الأدلة اباحة الفعل ظاهرا عند الجهل بالحكم والقاعدة العقلية التي مقتضاها قبح العقاب على الترك او الفعل فان العقل كما يحكم بقبح العقاب على الترك عند الجهل بالوجوب مع عدم احتمال الحرمة وبقبح العقاب على الفعل عند الجهل بالحرمة مع عدم احتمال الوجوب وكذا الحكم به مع الترك او الفعل عند احتمال الحرمة او الوجوب والجواب اولا بالنقض بالشك في المكلف به فانه اذا علم خصوص الحكم من الوجوب او الحرمة وتردد المتعلق بين امرين لا ريب في وجوب الاحتياط في مع عند القائل بالاباحة في دوران الامر بين الوجوب والحرمة مع انه لا فرق اصلا بين اشتباه الحكم والمتعلق فلو عمت ادلة الاباحة لصورة العلم الاجمالي لعمت لكل من اشتباه الحكم والمتعلق فان وجوب خصوص كل واحد من الامرين غير معلوم وكل ما لم يعلم حكمه فحكمه الظاهري هو الاباحة بمقتضى اخبار اصالة البرائة والقاعدة العقلية التي تجري في اشتباه المتعلق ايضا وثانيا بالحل وهو ان مفاد اخبار البرائة انما هو معذورية الجاهل بالتكليف والمفروض حصول العلم به في المقام وانما المكلف لا يعرف خصوص الحكم ومعلوم ان ذلك ليس عذرا لا عقلا ولا شرعا بعد العلم بنوع الحكم التكليفي اليه فالجهل انما هو بالنسبة الى الخصوصية واما اصل الحكم فهو معلوم فلا يعقل الامر به بعد العلم بالتكليف والالزام سلب الشيء عن نفسه واما قاعدة قبح العقاب بلا بيان فقد عرفت انها ليست على شيء وانما هي عبارة عن ان عقاب من لا يستحق قبيح وذلك من اوضح الواضحات فهي لا تصلح لان يستدل بها على شيء هذا كله مضافا الى ان القول بالاباحة فيما نحن فيه قول بما يعلم جزما انه

مخالف

مخالف لحكم الله الواقعي فان المفروض انه يعلم ان حكم الله تعالى في المقام حكم الزامي اما الوجوب واما الحرمة وليس فيه راء ذلك فالحكم بالاباحة حكم يرجع الى طرح الحكم الواقعي واحداث حكم يعلم انه خلافه في الشرع وهذا هو البدعة والتشريع المحرم الموجب للكفر والحلول لا يقال ان مقتضى الاباحة جواز الفعل والترك وهو يوجب المخالفة القطعية بل نفس الافتاء بالاباحة مخالفة عملية من جهتين من حيث انه هذا الافتاء عمل معلوم المخالفة للواقع ومن حيث ان البدعة والتشريع عمل محرم والحاصل ان الحكم بالاباحة مع العلم بعدم بقاء الواقع لا ينبغي ان يصدر عمن ينتحل الى العلم وقد ادعى بعض فيما نحن فيه وجوب الالتزام والاخذ باحد الحكمين بخصوصه لا بعينه كما ستعرف انه تمسك قياسا على صورة تعارض الخبرين الذين كل منهما حجة فانه كما يجب الاخذ باحد الخبرين الصحيحين من باب التسليم ثم العمل بما اخذه والتزم به كذلك يجب الالتزام باحد الحكمين المتنافيين ثم العمل بما اخذه وتصدى الشيخ قدس سره لبيان ان وجوب الالتزام بالحكم لا ينافي القول بالاباحة الظاهرية فقال واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد بالشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد به وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين ح باباحته ظاهرا اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به انتهى قوله ان اريد وجوب موافقة حكم الله الخ فيه ان هذا الترديد لا وجه له فان وجوب الموافقة لا يمكن الا بداية من الالتزام

فلا احتمال لان لا يرد اصلا انما المراد من الالتزام المدعى هو تعيين احد الحكمين في مقام كتعيين احد الدليلين المتعارضين للعمل بمفاده (١٢ العلاج) وهذا معنى الاخذ من باب التسليم الوارد في الخبرين المتعارضين لكن هذا القياس باطل لوجود الفارق فان الحكم فيما نحن فيه مردد بين حكمين احدهما مطابق للواقع والاخر مخالف له قطعا والعقل يحكم ح بالتخيير في العمل بايهما شاء بخلاف ذلك في تعارض الدليلين فان مقتضى القاعدة هناك الرجوع الى الاصل لتساقط الدليلين عن الحجية بعد التعارض بعد ان كانا حجتين وانما الشارع حكم هناك بالتخيير في الدليلين فالحكم بالتخيير في هذا المقام حكم ثبت على خلاف القاعدة فلا بد ان يقتصر على مورده وكل من الحكمين قد صدر من الشارع في تعارض الدليلين فلا وجه الى ان لا يتخير المكلف في مقام العمل حكم بالتخيير كما ورد انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وبالجملة ان تنقيح المناط في استنباط الاحكام الشرعية والاجتهاد في مقابل النص من شعار العامة وليس ذلك من مذهب الامامية وقد ذهب ابانا فيما ليس للقياس مورد ظهر منه حيث قال ان الاستناد الى ثبت الحق التدين قوله ان الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون الخ فيه ما عرفت من ان القول بالاباحة مخالفة عملية للحكم الواقعي من وجهين لاجل ان الافتاء بها عمل مخالف له وكذا التشريع عمل محرم لمخالفته للحكم الواقعي ثم قال متصلا بالكلام السابق ومنه يظهر اندفاع ما يقال من ان الالتزام وان لم يكن واجبا باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبنى عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلف الامة على قولين يعلم دخول الامام في احدهما ثم قال وتوضيح الاندفاع ان المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو

متحقق

متحقق في الواقع فلم يبق الا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا انتهى اقول انه ملتجى وجوب الالتزام فيما نحن فيه بالمعنى المذكور وقد تعرف عن مدعاه الذي ينافي القول بالاباحة ويقول وان لم نقل بوجوب الالتزام في تردد الحكم بين الحكمين لكن القول بالاباحة مرجعه الى طرح الحكم الواقعي فانه لا شبهة في وجوب قبول الحكم الواقعي وعدم انكاره ومقتضى ذلك انه لا يقال ولا يحكم بحكم اخر مناف للحكم الواقعي فان الحكم بحكم اخر مرجعه الى انكار الحكم الواقعي وهذا احق متين لا جواب عنه والجواب عن ذلك بان المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق لعدم توقف الموافقة على قصد الامتثال ففي الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اجنبي عما ذكره القائل فان لتسليم الحكم الواقعي مرحلة والعمل به مرحلة فالتسليم واجب وان كان الشخص فاسقا لا يعمل اصلا فالطرح من حيث هو محرم والقول بالاباحة طرح لحكم الله من حيث هو وذلك محرم وان لم يكن مخالفة عملية فالجواب بانه لا يلزم المخالفة العملية المحرمة لا ربط له بما ذكره القائل من حرمة طرح حكم الله مع قطع النظر عن العمل مع انك قد عرفت ان نفس القول بالاباحة مخالفة عملية كما انها موجبة لها على ما مر قوله والواجب في مقام التدين الالتزام الخ فيه ان الالتزام انما يجب في اصول الدين ولا فرق بين الاصول والفروع الا انه يجب الالتزام والاعتقاد فيها دون الفروع قوله فلم يبق الا وجوب الخ فيه انه لا محل لهذا الكلام فان ما ذكره القائل انما هو بعد التنزل عن وجوب الالتزام باحد الحكمين فليس هنا من يدعي وجوب الالتزام كي يرده بانه لا دليل على وجوبه ثم قال قده ان الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي الحاصل من ضم الصغرى المعلومة تفصيلا الى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده

مع اشتغاله وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب عليه العادة ولو مع الجهل التفصيلي
انتهى وقد عرفت ان التدين والاعتقاد انما يجب في الاصول وليس المطلوب
فيها الا ذلك والفروع لا يطلب فيها الا العمل وهذا هو الفرق بينهما نعم يمكن
ان يجب الالتزام في الفروع ايضا كما يجب العمل ولا دليل على ذلك نعم التسليم ان
لا يجوز طرح الفروع فلا وجه لوجوب الالتزام بحكم الله الواقعي المعلوم
كي يكون وجوب الالتزام بخصوصه لوجوب الحرمة من اللوازم العقلية
للعلم التفصيلي واما حصول وجوب الالتزام بخصوصه لوجوب من ضم الصغرى
معلوم متراخي فقلنا هذا ما علم انه حكم الله الواقعي الى الكبرى وهو قولنا كل
ما علم انه حكم الله الواقعي يجب الالتزام به فواضح الفساد فان ذلك انما
هو في صورة الشكل الاول والا فليس شكلا حقيقيا لانه لا بد في المقدمتين
ان يكون الاوسط علة للنتيجة او معلولا او يكون كلاهما معلولا علة ثالثة
حتى يكون العلم بالاوسط سببا للعلم بالمطلوب ومن البين انه لا
علقة بين العلم بالحكم ووجوب الالتزام به فليس في المقام صغرى ولا كبرى نعم
لو كان العلم بالحكم سببا لوجوب الالتزام به كان وجوب الالتزام بخصوص
الوجوب مثلا حاصلا من العقل مستقلا لما ذكرناه ثبت ذلك العجب من قوله وليس
حكما شرعيا ثابتا في الواقع الخ فانك خبير باستحالة الالتزام بخصوص الوجوب
بعينها او الحرمة بعينها مع الجهل بانفسهما ثم انه قده ابطل القياس المذكور
عن قياس صورة تردد الحكم بين الحكمين على صورة تعارض الخبرين بانه يجب
في الخبرين الاخذ بكل منهما وهذا معنى حجية الخبر الصحيح فاذا تعارض الخبران
لا يمكن الاخذ بهما معا فاوجب الشارع الاخذ باحدهما مخيرا في التعيين
وهذا تكليف شرعي في المسألة الاصولية وراء التكليف المعلوم تعلقه
اجمالا في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك قال ولولا النص الحاكم
العقل بالتخيير الفوري اما صورة تردد الحكم بين الحكمين فلا يجب هنا الا الا

باصل ور واقعا وهو حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ثم فرع
على ذلك بطلان قياس الصورة المذكورة مع حكم المقلد عند اختلاف
المجتهدين المتساويين في العلم في الوجوب والحرمة هذا محصل ما ذكره
في ابطال القياس اقول ان وجوب الاخذ بالخبر الصحيح الواقع في كلمات
المتقدمين تعبير عن الحجية كما ان حرمة العمل في تعبيراتهم عبارة عن عدم
الحجية لا ان من جملة التكاليف وجوب العمل بالخبر او حرمة العمل به
ومن البديهي مباينة الوضع للتكليف بالكلية وكذا حكم الشارع
بوجوب الاخذ باحدهما مخيرا فان ذلك عبارة عن بقائهما على الحجية
بعد التعارض وعدم سقوطهما عنها كما هو مقتضى التعارض وقد ذكرنا سر
ذلك وانهم قد ذكروا ان للامام ان يفتي في كل واقعة بسبع وليس ذلك
تكليفا في المسألة الاصولية غير التكليف الذي في المسألة الفرعية بالعمل
لما ذكره من الوجه وقد ذكرنا ايضا انه لولا النص لحاكم هناك بالتخيير
القاعدة الرجوع الى الاصل بعد تساقط الدليلين عن الحجية واما التفريع
بطلان قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة
مع بطلانه في صورة تعارض الخبرين فلا وجه له فانه انما يتم ان كان قول
المجتهد طريقا الى الواقع فيكون هنا حكم تكليفي بالنسبة اليه ولا يمكن الاخذ بهما معا
فيجب الاخذ باحدهما كما في الخبرين وليس كذلك فان الشارع لم يجعل قول المجتهد
دليلا على الواقع بالنسبة الى الواقع المقلد ولا يحصل له منه علم ولا ظن ولا يمكن
جعله دليلا فان قول المجتهد عبارة عن فهمه الواقع ونقله الحاصل من الادلة
بالنسبة الى الحكم الواقعي ويمتنع ان يكون علم شخص دليلا على اخر معنى العلم
او الظن فلا تعارض بين قولي المجتهدين اصلا نعم قد يتنافيان فالتفريع باطل
لا محالة وبالجملة انه لا معنى لطريقية قول المجتهد الى الواقع وانما الطريق انما هو
بالنسبة الى العالم والجاهل لا طريق له الى الواقع الا انه يستنيب العالم في استنباط

الواقع هذا واما بطلان قياس تردد الحكم بين الحكمين مع حكم المقلد عند
اختلاف المجتهدين فلانه لا التزام في المقيس عليه كي يثبت في المقيس فان
الواجب عند تساوي المجتهدين انما هو تقليد احدهما مخيرا في التعيين بمعنى
ارجاع امر الاستنباط الى المجتهد لا نعزاله عن تلك المرتبة وهذا المعنى
يحصل بمجرد الرجوع الى رسالته العلمية او السؤال عنه او عن نائبه اذا
كان غرضه فهم الحكم في المسألة من هذا المجتهد فيتعين فتواه في حقه ولا
يجوز له العدول الى الاخر المساوي ان لك المجتهد فالواجب عند تساوي
المجتهدين انما هو ارجاع الامر الى احدهما بالخصوص وذلك يتحقق بمجرد السؤال
ان كان غرضه فهم الحكم منه فيتعين ذلك الحكم له وان لم يعمل به اصلا فلا وجه
لوجوب الالتزام لقول المجتهد بل لا معنى له فان قوله احتمال في نفسه للواقع ثم العمل
بقوله وظيفة المقلد وان كان مخالفا للواقع ثم قال ره وما ذكروه في مسألة اختلاف
الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه لما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول
الامام عليه السلام بل الظاهر ارادتهم طرح قول الامام عليه السلام من حيث العمل
وقد عرفت ان طرح الحكم الواقعي من حيث هو محرم ولو لم يطرح من حيث العمل
وقد ذكرنا ان الرجوع الى الثالث مخالف عملا ايضا والعجب انه ايد ما ذكره
بان قول الشيخ بالتخيير الواقعي ايضا مخالف لقول الامام ع في المسألة وانت
خبير بان قول الشيخ انما كان مخالفا لقول الامام لانه ايضا محرم وذهب
الى ما هو محرم لا يبيح المحرم ثم انه قده بعد ان ضعف ان ادلة الاباحة
في محتمل الحرمة لا تعم منها ما نحن فيه بل ينصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب
قال فالاقوى هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في
الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج
اليه في العمل نظيرها لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب اقول يمكن
خلو الواقعة عن الحكم الواقعي وانه لم يقع كما ذكرنا في اول مبحث العلم الا

عند الشارع حكما ولو لم يتبين واما الحكم الظاهري فمن المستحيل خلو
الواقعة عنه فان في كل مورد اصل لا محالة وهو الوظيفة لو لم يدل
شيء على خلافه فالاصل الاولي فيما نحن فيه هو الاباحة فلو لا الدليل
مع الحكم الالزامي لحكم بالاباحة لا محالة وهذا لا خفاء فيه ونظير
الامر بين الوجوب والاستحباب هو الاستحباب فان رجحان الفعل
متيقن وانما الشك في منعه عن النقيض وهو غير ثابت فينفى
بالاصل فيحكم بالاستحباب ظاهرا فلا وجه لخلو الواقعة عن الحكم
الظاهري ثم على تقدير وجوب الاخذ والالتزام بواحد من الحكمين
الالزاميين اختلف في انه هل يتعين الاخذ بالحرمة او
يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب واستدل على الاول بامور
منها ان الامر دائر بين التخيير والتعيين وحصول الفراغ عن
الثابت مع الثاني لا ريب فيه وعلى الاول مشكوك فيه فمقتضى الاحتياط
هو الاخذ بالحرمة وهذا ايضا في الفساد فان الوظيفة في المقام عقلية
والمرجع في تعيينها هو العقل فعند الشك في الوظائف العقلية لا بد
ان يرجع الى العلم او العالم ولا يجري الاصل في كل مشكوك فيه
لو كان وظيفة الشخص فيه انما يجري الاصل في الشك في الامور الشرعية
كما نبه عليه الشيخ قده ومنها ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
وفي المقام ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي
الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء
بدفع المفسدة اتم ولتسهيل ما عن امير المؤمنين عليه السلام من ان اجتناب السيئات
اولى من اكتساب الحسنات اقول اولا ان الاولوية ممنوعة مطلقا
في الامور الشرعية ثانيا لو سلمنا فانما ذلك مبني على تبعية المصالح والمفاسد
في متعلقاتها وقد ذكرنا غير مرة ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد التي في انفسها

الاحكام

ورده الشيخ قده بانه يصلح وجها للالزام بتعيين الوجوب لا لنفي التخيير واما
اولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب
ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص لا يصلح وجها لالزام
شيء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته مفسدة والا لكان اصغر المحرمات
اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلاة اكبر الكبائر انتهى
وانت خبير بان الاولوية على التقدير تماميتها انما يثبت الاخذ بالحرمة فان
معنى اولوية دفع المفسدة انه مع دوران الامر بين الاخذ بالحرمة تعيينا او
التخيير بينه وبين الاخذ بالوجوب هو تعيين الاخذ بالحرمة فان دفع
المفسدة اولى فكيف لا يصلح وجها لنفي التخيير واما قوله لكن المصلحة الخ
فلا يعقل له معنى فانه انما يتعلق غرض الشارع بعود المنفعة من حيث هي
الى الشخص وشدة الطلب هو الملزم للفعل على المكلف وان لم يكن
الغرض الا عود النفع المنفعة الى المكلف والاهتمام بالفعل قد يكون
اشد بمراتب من الترك فلا يلزم ان يكون اصغر المحرمات اعظم من
ترك اهم الفرائض ومنها ان الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب
والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة كما في ايام الاستظهار عند الشك
في النقاء وكذا المبتدئة فانها تترك العبادة بمجرد الرؤية وهكذا تحريم
استعمال الماء المشتبه بالنجس في الطهارة اقول ان ترك العبادة مع
الشك في النقاء انما هو لاصالة بقاء الحيض وليس حرمة العبادة دائرا
بين الحرمة والوجوب فان الحرمة مقتضى الاصل ولا احتمال للوجوب اصلا
بحسب الوظيفة فان الاصل هو المحكم فالحكم بترك العبادة فيه ليس لتغليب
جانب الحرمة فلا معنى لاستصحاب ترك العبادة واما المبتدئة فلا تترك العبادة
بمجرد الرؤية ما لم يتيقن بكون الدم حيضا فان الاصل عدم الحيضية واما
تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس في الطهارة فانما هو لاجل العلم الاجمالي

بوجود

بوجود النجس بين الانائين ولا اختصاص له بالطهارة بل يحرم استعمال
الماء المشتبه مطلقا وبالجملة ان حرمة استعمال الماء المشتبه بالنجس ليس لتغليب
جانب الحرمة على الوجوب فانه ليس من امثلة المثال لدوران الامر بين الواجب والحرام
فان الطهارة شرط في الصلاة وليست بواجبة وعلى تقدير الوجوب النفسي ليس
الامر دائرا بين الواجب والحرام فان الوضوء بالماء الطاهر واجب في نفسه
ومع تعذره يرجع الى البدل واستعمال الماء المشتبه بالنجس حرام دائما فمع
انحصار الماء في الانائين يسقط الوضوء لتعذر الماء الطاهر وحرمة استعمال
الماء المشتبه باقية على حالها فليس الامر دائرا بين الوضوء بالماء المذكور الواجب
والحرام فانه حرام لا محالة ولا وجوب له اصلا وقد رد الشيخ قده هذا الوجه
بما لا يخلو عن النظر فراجع كلامه نعم قد اجاد في قوله ان القائل بتغليب جانب
الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لاجل تحصيل الموافقة
القطعية في الحرام ثم على القول بالتخيير فهل هو ابتدائي او استمراري فله
العدول كلما شاء وقد يحتج على الاول بقاعدة الاحتياط واستصحاب
الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية ويدفع الاول بما
مر من ان قاعدة الاحتياط لا مجرى لها اذا كان الحاكم هو العقل فانه لا شك
في ان العقل اما ان يحكم بكون التخيير بدويا او بكونه استمراريا والشك
انما هو في الجهات الشرعية فهي مجرى قاعدة الاحتياط ومن ذلك يظهر انه
لا محل للاستصحاب ايضا لعدم الشك واما استلزام العدول للمخالفة
القطعية فحق مبين لا مناص عنه وتضعيفه بانه لا دليل على حرمتها في مثل
ذلك ونظيره لعدول المجتهد عن رأيه او المقلد عن مجتهده فاسد فان
المخالفة القطعية حرام مطلقا والمجتهد انما يعمل برأيه ولو كان مخالفا للواقع فهو
معذور الى ان ادى رأيه واستنبط حكما لا يحتمل خلافه ثم ينكشف ان ما افتى به كان

مخالفا للواقع وكذلك المقلد وظيفته العمل بفتوى المفتي ولو اتفقت
المخالفة فهو معذور فالحق فيه ايضا نظير الثاني كما هو واضح لا ريب فيه
المسألة الثانية ان تردد الحكم بين الوجوب والحرمة لاجمال الدليل من حيث
الحكم او الموضوع فالواجب فيه اولى مرتبة الامتثال اعني الموافقة الاحتمالية لعدم
جواز المخالفة القطعية كما في المسألة الاولى المسألة الثالثة اذا
دار الامر بينهما لاجل تعارض الادلة وقد تبين فيما ذكر ان الحكم فيه هو التخيير
وان المراد منه هو التخيير الواقعي وقد رد ذلك اليه في خصوص الخبرين اللذين
احدهما امر والآخر نهي وقد نسب الى العلامة قده وغيره ترجيح جانب الحرمة
لما ذكر وقد عرفت فساده والتخيير في المقام بدوي فلا يجوز له العدول عما
التزم به من باب التسليم فان ما يدل على تخييره في اول الامر لا اطلاق له بالنسبة
الى الزمان الثاني او لا تعرض له بحكمه المسألة الرابعة لو دار الامر بينهما
لاجل اشتباه الموضوع كما لو وجب عليه شرب الخل واشتبه الاناء الذي
فيه خل بما فيه خمر وكذا اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق
واشتبه حال عمرو من حيث العدالة والفسق فمقتضى تنجز الواقع لاجل
وجود العلم وعدم التمكن من تحصيل الموافقة القطعية وجوب شرب
احد الانائين وترك الآخر فيحصل الموافقة الاحتمالية بالنسبة الى في المثال الاول
كل من الحكمين ولا يكون مخالفة قطعية لاحدهما والاكرام او عدمه في المثال
الثاني وقد يمثل باشتباه الحليلة الواجب وطؤها بالاجنبية وهو فاسد
فان الحكم فيه بتحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية وقد اورد الشيخ رحمه
على المثال الاول بان الحكم فيه عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جميعا باصالة
اصالة الاباحة وعدم الحلف على شربه وقد عرفت انه لا مجرى للاصل
مع وجود العلم فبعد حصول العلم بان احد الانائين واجب
والآخر محرم الشرب فلا يبقى مجرى لاصالة عدم وجوب الشرب ولا لاصالة الاباحة

هذا

هذا هو الكلام فيما دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب وبالعكس وبين
الوجوب والحرمة واما دوران الامر بين الكراهة وغير الاستحباب
وعكسه وبين الاستحباب والكراهة فيعلم بملاحظة المقامات الاولى
فان الاصل في الصورتين الاوليين عدم تعلق الطلب بالترك
او الفعل وان كان غير الزامي فيحكم بالاباحة وهذا الاصل هو
اصالة البراءة عن الحكم التكليفي التي يجري في الاحكام الشرعية حتى
الاباحة وقد ذكرنا انه ليس اصلا وراء الاستصحاب وبذلك يظهر
ما فيما ذكره الشيخ قده حيث قال انه قد يستشكل فيه لان ظاهر تلك
الادلة نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام
وانت خبير بانه لا دلالة في ادلته على نفي العقاب اصلا كما ان دوران الامر
بين الاستحباب والكراهة فله الفعل والترك ولو شاء ان لا يخالف احد
الحكمين قطعا لا يعدل عما اختاره لاحقا الموضع الثالث في الشك في
متعلق التكليف مع العلم بنفسه نوعا وفيه ثلاثة مطالب المطلب الاول
في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب وفيه مسائل اربع الاولى لو علم التحريم
واشتبه الحرام من جهة اشتباه المصداق الخارجي والحرام المشتبه اما
في امور محصورة كما لو دار بين امرأتين مثلا او في امور غير محصورة وسيتضح معنى
العبارة انشاء الله الاول يقع الكلام فيه في مقامين احدهما جواز ارتكاب
كلا المشتبهين وطرح العلم الاجمالي وعدمه يعني حرمة المخالفة القطعية وعدمه
والآخر وجوب اجتناب الكل وعدمه اي وجوب الموافقة القطعية وعدمه
وتقديم الشبهة المصداقية في البحث لاهمية مسائلها ووضوحها عن الشبهة
الحكمية اما المقام الاول فقد تبين الحال فيه في مبحث العلم وقد مر هناك
ان العلم حجة بالذات في مرحلة التنجز وهذا المعنى لا يقبل الجعل نفيا او اثباتا
فالعلم يؤثر التنجيز لا محالة في المرحلة الثالثة لارتفاع الجهل الذي هو موضوعه

فانه حيث الوصول الى الواقع وبعد تحقق ذلك لا يخفى حجاب بينه وبين
الواقع فهو القاطع للعذر فالحجية في العلم عبارة عن كونه نفسه ح سلب
التنجز عن العلم ح جبرا الى سلب العلم عن العلمية واستحالة سلب الشئ
عن نفسه اظهر من استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولذا قلنا
ان حجيته غير قابل للجعل نفيا واثباتا فان الشئ نفسه لا محالة فالمؤثر في التنجز
هو هذا اى الوصول الى الواقع وهذا المعنى كلما وجد ترتب الاثر عليه قهرا
ولا يمكن ان يتصف بالاجمال اصلا فانه كلما وجد فهو هو فلا يعقل الاجمال له
نعم قد يجتمع ذلك مع المعرفة بان يعلم النسبة ويعرف طرفيها وقد يكون
فاقد المعرفة احد الطرفين او كليهما فيوصف العلم عندهم في الاول بالتفصيل
وفي الثاني بالاجمال مع انه لم يتفاوت حال العلم بمعرفة طرفي النسبة وعدمها
ولا مشاحة لنا في الاصطلاح وانما الغرض التنبيه على انه لا يختلف حال
العلم بكونه واجدا للمعرفة او فاقدا لها فالعلم اذا كان مؤثرا للتنجيز دائما
والا لزم سلب الشئ عن نفسه فعند كونه فاقدا للمعرفة يجب التحري
الاحتياط والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وبحرمة المخالفة القطعية لعدم
امكان سلب العلم عن كونه علما وحكى عن ظاهر بعض جوازه وتظهر شناعته
ويتمسك في ذلك بقولهم كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام وقولهم كل شئ فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وذلك مثل الثوب يكون
عليك ولعله سرقة او امة تحتك ولعلها اختك او رضيعتك او عبد مملوك
ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع الحديث فان اطلاقها يشمل الاشتباه
مع العلم الاجمالي فان الشارع جعل الحل مغيى بمعرفة الحرام بعينه ولم يتحقق
ذلك في المعلوم الاجمالي فالمكلف وان كان عالما باصل التكليف لكنه جاهل
بالمكلف به فقد اعذره الشارع لجهله وعدم معرفته بالمكلف به هذا تحصيل
ما يعتبره هذا البعض ويستدل عليه بهذه الروايات واجاب الشيخ قده بان اطلاق
الامثلة

الامثلة المذكورة في الرواية يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي بل الغالب ثبوت العلم
الاجمالي لكن مع كون الشبهة غير محصورة اقول قد ظهر مما بيناه انه لا يعقل
الاعذار مع عدم معرفة المتعلق فان الجهل الذي يعذر صاحبه هو الاحتجاب
عن الواقع وقد ارتفع ذلك بانكشاف الواقع عليه فلا عذر له من قبل الجهل
وليس الواقع عنه اخرى والجهل بالمتعلق ليس عذرا لا عقلا ولا شرعا س المقام مخ
ولا يعقل الاعذار به فان مرجع جعله عذرا الى نفي التنجيز عن العلم وقد
عرفت انه علة تامة له فالاثر مترتب عليها قهرا بل قد عرفت انه لا معنى لكونه
منجزا الا كونه علما فنفي التنجيز عنه مرجعه الى نفي العلم عن نفسه وهو بديهي
الاستحالة فلو ورد نص صريح في الاعذار للجهل بالمكلف به فلا يجدي نفعا
مع وجود هذا البرهان القطعي واما ما استدل به من الروايات فلا دلالة لها
فيها على مدعاه اصلا اما اولا فلان الروايات التي يستدل بها في المقام مفادها
واحد وان اختلف عباراتها والرواية التي ذكر فيها الامثلة ظاهرة في الشبهة
البدوية بقرينة الامثلة فان احتمال السرقة في الثوب وكون المرأة اختا له
رضيعة او بيع الحر نفسه لا يكون الا بدويا ولذا حكم الامام ع بانه لا يحكم
بالحرمة بمجرد الاحتمال وقد يتفق ان ينشأ ذلك الاحتمال من العلم الاجمالي
لكن الشبهة انما تكون غير محصورة وهذا ايضا في حكم الشبهة البدوية فلا اطلاق
في الروايات كي يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي ومن هنا ظهر ان الامثلة المذكورة
تابعة لما البعض كما ذكره الشيخ ره واما ثانيا فلان قوله ع كل شئ حلال حتى
تعرف انه حرام وقوله ع كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
منه لا دلالة فيه على حلية المشتبه مع العلم الاجمالي فان المعلوم بالاجمال ايضا
شئ علم حرمته وعرف بها ولو معرفة اجمالية بل لا يبعد ايضا قوله بعينه في الرواية
الاولى فان المعلوم بالاجمال ايضا حصل المعرفة به نفسه فان كل شئ حصل
المعرفة به ولو اجمالا فقد حصل المعرفة الاجمالية بنفسه لا بغيره فالرواية لا

وفان الاصل هو المعقول فلا يرفع اليد عنه ما لم يقم دليل على خلافه [illegible] الروايات هو انه الاصل هو الحكم فلا اثر للاحتمال فقط مخ

والثانية مع قطع النظر عن قوله بعينه لا دلالة فيها على المدعى باعتراف الخصم
واما معه فالرواية الثانية ظاهرة في ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه وليس
ذلك بمتحقق في المعلوم الاجمالي لكن هذا الظهور ظهور بدوي لا استقرار
له فانه يظهر بعد التامل ان الاتيان بلفظ التاكيد ليس لاعتبار معرفة شخص
الحرام بل لبيان ان مجرد معرفة الكلي وانه يقع في الخارج على قسمين قسم منه
حرام وقسم حلال لا يكفي في الحرمة بل لا بد من معرفة الحرام الموجود في الخارج بنفسه
ولو اجمالا وقال الشيخ قده ان مقتضى الحرمة موجود وهو ادلة الاحكام الواقعية
تعم للمعلوم بالتفصيل والمشتبه بين امرين او امور ووضوح ان قول الشارع
اجتنب عن الخمر يشمل الخمر المعلوم تفصيلا والمشتبه بين الانائين فلو جاز
المخالفة القطعية في المشتبه لزم تخصيص دليل الحكم الواقعي على المعلوم
بالتفصيل ولا يصير لرواية الخ لزم خروج الفرد المعلوم بالاجمال عن كونه حراما
واقعيا والتخيير بانه لم يدع احد التخصيص والعموم غير قابل للانكار وانما يدعي
ذلك البعض معذورية الجاهل بالمكلف به فالالتزام له ان يمنع من المعذورية
ومعذورية المكلف لا يوجب التخصيص في ادلة الاحكام الواقعية فانه لا اشكال
في معذورية الجاهل بالواقع والادلة تشملها قطعا وكذلك الشبهة المحصورة وهذا
الذي ذكرناه قد اورده الشيخ على نفسه فاجاب بان الحكم الظاهري لا يعقل ح
مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية
المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة والى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه
طريقا مجعولا اليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم
بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب
الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل
بوجوب الاطاعة انتهى محصل الجواب ان الحكم الظاهري اذا طابق الواقع
فهو عينه وان خالف الواقع فمرجعه الى معذورية الجاهل كما في الاصول او الى
بدلية

بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه كما هو الحال في الطرق هذا
كله مع جهل المكلف بمخالفة الحكم الظاهري للواقع واما مع علمه بالمخالفة فلا يعقل
الحكم الظاهري فان مقتضى علمه بالحكم الواقعي الامتثال به وللنظر فيه مجال
فان الحكم الظاهري ليس حكما حقيقيا وانما هو شبيه الحكم وحقيقته في جميع الموارد
متحدة اعني المعذورية وجعلها ولا معنى له الا اللفظ سوى ذلك في الوظائف
العقلية والشرعية فالمكلف قد يكون جاهلا بمخالفة وظيفته للواقع وقد يعلم بها
كما في العاجز عن القيام مثلا فان المفطر في شهر رمضان يعلم بان الواجب عليه في
الواقع هو الامساك مع انه يباح له الاكل والشرب فالحكم الظاهري ليس
منحصرا بمورد الجهل بالمخالفة في المقام وان كان المكلف يعلم بمخالفة حكمه الظاهري
للواقع وانما الشارع اعذره للجهل بمتعلق التكليف فلا يلزم محذور فان
الحكم الظاهري ليس حكما مجعولا حتى يقبح من الشارع جعل كلا الحكمين مع علم المكلف
بالمخالفة مع انه يرد ذلك في العاجز وامثاله ايضا واما بدلية الحكم الظاهري عن
الواقع او كونه طريقا اليه فلا يتعقل له توجيه فان مرجع البدلية عن الواقع الى انه
اذا قام البينة على كون المائع الذي هو خمر في الواقع ماء فيحكم باباحة شربه حال
بدلا عن الاباحة الثابتة في الواقع للماء مع ان الحكم المجعول للخمر في الواقع هو
الحرمة مع قطع النظر عن العلم والجهل بل الخمر من حيث هو حكمه الحرمة دائما
فالحكم بالحلية عند الجهل بدلا عن الاباحة الواقعية الثابتة للمائع [illegible]
بين لا ملخص له فان ذلك جعل حكمين متنافيين لموضوع واحد مع ان اصل [illegible]
مما لا معنى له فانه اذا تعلق العلم او الجهل فللشارع ان يجعل للمجهول حكما منافيا ٣ الموضوع
لحكم المعلوم ابتداء من غير ان يجعل حكم المجهول بدلا عن الحكم المجعول لموضوع
آخر مع ان اثبات حكم موضوع لموضوع آخر مما لا يعقل واما طريقيته الى الواقع
فاوضح فسادا فان الطريق الى الواقع انما هو نفس الطرق واما الحكم الظاهري
المترتب عليها فلا يصلح للطريقية فان وجوب الاجتناب عن العصير [illegible] الجزء

حرمته وبما استنده قبل ذهاب كلا الجزئين لا يصلح لكونه طريقا الى الواقع بل الطريق
اليه هو نفس تلك الخبر وبالجملة فالجملة تفكيك بين الحكم الظاهري بارجاعه
الى المعذورية تارة كما في الاصول والى البدلية بتنزيل الطريقية الى الواقع اخرى
كما في الطرق المجعولة لا يكشف عن خلو حقيقة الحكم الظاهري عليه
صرح وانه جعله حكما مستقلا في قبال الحكم الواقعي وقد عرفت انه لا معنى له الا
رفع العقاب وقد ثبت في جميع الموارد وقد لا يرد اما مع علم المحكوم بالمخالفة الحكمية ان
ذلك لا يكون جوابا عن الخصم فانه يدعي ان العلم باصل التكليف مع الجهل
بالمكلف به مثل الجهل باصل التكليف فكما ان المكلف في الاول معذور بمقتضى
العقل كذلك معذور في الثاني بمقتضى الشرع فالشيخ قده لم يهدم اساس دعوى
الخصم واجاب بالارتباط لم يبين هواه فانه اجاب بعموم ادلة الاحكام مع ان الخصم
لم يكن يدعي التخصيص ووقع في المجاز تارة ورجع نفسه بما استدل به من جواز
ارتكاب كل واحد من طرفي الشبهة في العلم الاجمالي ومحصل الاستدلال ان الذي
يقبح من الشارع انما هو الاذن في العصيان وذلك لا يتحقق الا مع علم المكلف
حين الارتكاب بحرمته فعلا واما الاذن في تحصيل العلم بالمخالفة بان يأذن
في فعل لا يعلم حين الارتكاب بحرمته وانما يعلم بعد الارتكاب بمخالفته للواقع
فلا قبيح فيه كما وقع نظائره في الشرع فان المصحح لارتكاب جميع اطراف الشبهة
الغير المحصورة مع وجود العلم الذي هو علة تامة للتنجيز ليس الا انه لا يعلم بكون
ما يرتكبه حراما حين الارتكاب الا فلا فرق في المخالفة العلمية بارتكاب جميع الاطراف
او معتقدا ان يعلم عادة بكون الحرام فيه ومن هذا القبيل الاذن في ارتكاب الشبهة
البدوية مع علم المولى بان المكلف يعلم بعد الارتكاب بالمخالفة
الاذن انما هو بعدم علمه بالمخالفة حين الارتكاب وهكذا الحكم بالتخيير
بين الخبرين او فتوى المجتهدين فانه اذن في مخالفة العلم الاجمالي بعدم العلم
بالمخالفة حين الارتكاب في هذه الموارد في الشبهة المحصورة ايضا

اذا

اذا كان الارتكاب على التدريج لعدم العلم بالمخالفة حين ارتكاب كل واحد من
طرفي الشبهة ثم اجاب عن ذلك بان اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي
ايضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم لان ايجاب العقل حينئذ الاجتناب
عن كلا المشتبهين نعم لو اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا
ظاهريا عن الواقع في الاجزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في احدهما
لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي
فيكون المحرم الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت الحكم
وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين وانت خبير بانه قده صادر
في الجواب ولم يزد على اعادة المدعى فان ايجاب العقل الاجتناب عن كلا
المشتبهين عين ما انكره الخصم واستدل على فساده بان المحرم هو الاذن
في العصيان لا في المخالفة اذا علم بها بعد الارتكاب فهو قده لم يجب عن ذلك
ولا عن النقوض المذكورة وانما اكتفى في الجواب باعادة اصل المدعى مع انه
لا وجه له مع قطع النظر عن برهان الخصم ونقوضه فان ايجاب العقل الاجتناب
انما هو في الشبهة المحصورة بحيث يقبح من الشارع الاذن في احدهما مع ترك
الاخر بدلا لا معنى له فان العلم وان كان يؤثر التنجز بالنسبة الى المرتبة الاولى
والثانية اعني حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية الا انه بالنسبة
الى الاولى علة تامة فلا يقبل المنع وبالنسبة الى الثانية مقتض صرف فللشارع
ان يأذن في ارتكاب احد المشتبهين فقط فان الذي يوجب سلب الشيء عن المقتضي
انما هو الاذن في كليهما لا احدهما نعم اذا لم يأذن الشارع في الارتكاب فالعقل
يستقل حينئذ بايجاب الاحتياط فان العلم الجامع لعدم المعين فان صار سببا لخوف العقاب
في ارتكاب كل من الطرفين لاحتمال كل منهما لان يكون مصداقا للحرام والغرض
انه لا احتمال لوجود العلم مستتبع لاحتمال العقاب ولا مؤمن يتكل عليه
فيجب الاحتياط لا محالة ثم العجب انه سلم دعوى الخصم من جواز المخالفة القطعية

اذا كان الارتكاب على التدريج الا انه لا يحسن الاذن من الشارع الا
مع جعل احدهما بدلا عن الحرام الواقعي كي يكون احدهما محرما ظاهريا حين ارتكاب
الاخر فيجوز ارتكاب كل منهما تدريجا مع جعل الشارع احدهما بدلا ظاهريا عن
الحرام الواقعي في الاجزاء بالاجتناب عنه فلا يلزم المخالفة القطعية بفعل كلا
المشتبهين فان كلا منهما يتلبس بلباس الحرمة حين ارتكاب الاخر
وذلك كما ترى مما لا معنى له فانه كيف يتصور بدلية ما هو حلال في الواقع عن
الحرام الواقعي مع جعل تعيين الحرام موكولا الى اختيار الشخص من الجانب
فان البدل المجعول لم يتعين عند الشارع بل التعيين باختيار المكلف واستمرار
التخيير عين المخالفة القطعية بعد ان لم يكن في جعل البدل وقد ذكرنا في الجواب
عن الاستدلال على جواز الارتكاب لكلا المشتبهين تدريجا فانه وان لم يعلم بالمخالفة
حين الارتكاب كي يتحقق المعصية لكن احتمال الضرر قائم في كل من الطرفين فان
اشتباه مصداق الحرام مع العلم بنفس الحرمة اوجب احتمال العقاب في ارتكاب كل منهما
ولا مؤمن فان المؤمن هو الجهل كما في الشبهات المجردة عن العلم وقد زال بوجود العلم
وبالجملة ان المدار في العلم الاجمالي انما هو على الاحتمال فان كان احتمال الحرمة في الشبهة مستتبعا
لاحتمال العقاب لعدم المؤمن وقوة الاحتمال فلا اشكال في وجوب الاجتناب كما في الشبهة
المحصورة فان كان هناك مؤمن فلا احتمال للعقاب كما في الشبهة البدوية وتوهم ان
هو العلم باصل التكليف والمفروض انه جاهل به اشتباها وان كان يعلم بمخالفته للواقع بعد
ارتكاب جميع الشبهات البدوية تدريجا وهكذا اذا ضعف الاحتمال وصار بحيث لا يعتنى
به من السفهاء والمجانين فلا اثر للاحتمال حينئذ كما في الشبهة غير المحصورة
فان كثرة الاحتمال الاطراف صار الاحتمال بحيث لا يعتني به العاقل حتى وان علم
الشخص بمخالفة الواقع في ارتكاب جميع الاطراف الا ان ذلك ليس لسلب الحجية عن العلم
فان العلم حجة لا محالة لكنه انما يعمل مع فقدان المعارض فالمناط هو الاحتمال فان كان
مستتبعا لاحتمال العقاب فيجب الاجتناب لا محالة والا فلا كما اذا اكثر اطراف الشبهة فان العلم
الاجمالي لكونه موجبا للخوف في ارتكاب المحتمل لا يجوز ضعف ... وان لم يوجب

الاحتمال

الاحتمال فلا باس بالمخالفة فقد تحصل انه لا معنى للنقض بالشبهة الغير المحصورة و
الشبهة المجردة التي يطلع العبد بعد الارتكاب بالمخالفة واما حكم الشارع بالتخيير
الاستمراري بين الخبرين او فتوى المجتهدين مع القطع بمخالفة احدهما للواقع فالجواب
عنه بعد تسليم التخيير الاستمراري ان كلا من الخبرين او فتوى المجتهدين حجة فالمكلف
اذا اخذ بكل منهما فانما يعمل بمقتضى وظيفته وان كان جازما بمخالفة احدهما للواقع الا
ان كلا منهما حجة يجوز له العمل به فهو لا يرتكب الا ما يجوز له الارتكاب به شرعا وهذا نظير ما
لو قامت البينة اولا على حلية واحد بالخصوص من المشتبهين فارتكبه ثم قامت بينة
اخرى على حلية الاخر وان الحرام هو ما ارتكبه اولا فلا اشكال في جواز ارتكابه
فانه انما يعمل في كل من طرفي الشبهة بالعلم الشرعي التنزيلي ثم انه قده لما سلم دعوى الخصم
وانه يجوز الاذن في ارتكاب المشتبهين تدريجا لكن مع الامر بالاجتناب عن الاخر
كي يكون بدلا ظاهريا عن الحرام فاستشكل عليه الامر ثانيا ودفعه بنفسه بانا اذا فرضنا
المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا فيفهم منه ان ارتكاب احدهما يتحقق الاجتناب
عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير وهو ترك احدهما حاصل مع الاذن في كليهما
اذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال ومحصله انه لا حاجة الى جعل
البدل فان الغرض وهو عدم ارتكابهما دفعة واحدة حاصل في الفرض فلا حاجة الى جعل البدل
واجاب بان الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان
الواقعي المحرم لما تقدم من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده
في المشتبهين لا يصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن المحرم الواقعي
ومعناه المنع عن فعله بعد هذا وانت خبير بان ذلك ايضا مصادرة في الجواب فانه قده
لم يزد شيئا على المدعى فكان له قده ان يجيب عما اورده على نفسه بان الغرض من
جعل البدل توكيل تعيين الحرام الى الشخص فانه اذا اشتبه الحرام لا يتعين
الا بتعيين فان محي وترك الاخر لا يكون اجتنابا عن الحرام الا بعد تعيينه في الحرمة ولا
يحتاج الى جعل البدل كي يكون التعيين باختيار الشخص فما ذكر ثم اورد على نفسه بان

المخالفة القطعية فوق حد الاحصاء في الشرعيات كما في الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال
القائل في مقام الاقرار هذا لزيد بل لعمرو فان الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو مع
ان احدهما اخذ للمال بالباطل وكذا يجوز للثالث ان يأخذ المال من يد زيد وقيمته من
يد عمرو مع علمه بان احد الاخذين لغير حق في مال الغير بغير اذنه وكذا لو قال هذا لزيد بل لعمرو
بل لخالد حيث انه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع ان حكم الحاكم باشتغال ذمته
بقيمتين مخالف للواقع قطعا انتهى اقول قد ذكرنا ان العلم بالتكليف عند عدم معرفة
المكلف به انما يؤثر في جعل المحتمل موضوعا للحكم الظاهري فان الاثر انما هو للاحتمال
لاجل وجود العلم فان العلم بالحكم قد اوجب كون الاحتمال في كل من الطرفين مستتبعا
لاحتمال العقاب في مخالفته اذ لا يأمن من ارتكاب كل منهما من الطرفين وقد عرفت ان الاحتمال في الشبهة
الغير المحصورة ليس له هذه المنزلة فالعلم لا قصور فيه في التأثير وانما الاحتمال لا يعتنى
بشأنه وهذا ليس مخالفة للعلم فان مخالفته عبارة عن مخالفة الحكم التكليف المتوجه
الى الشخص بسبب العلم وليس في الشبهة المحصورة تكليف متوجه اليه يخالفه كما عرفت
فالعلم بالحكم لا ايجاب تنجزه عليه لا يجوز مخالفته والا فمجرد العلم بالحكم مع عدم توجهه الى
الشخص لا بأس بمخالفته كما في واجدي المني في الثوب المشترك بينهما فانه لا يجب
الغسل عليهما مع علمهما بان هناك حكما متعلقا بواحد منهما وذلك انما هو لعدم توجه
التكليف على جميع التقادير عليهما وهكذا الا اذا كان احد المشتبهين خارجا عن الابتلاء
قبل العلم او بعده كما اذا علم بنجاسة ثوبه او ثوب غيره فانه لا يرتبط بهما التكليف
على كل تقدير واحد فلا يتوجه التكليف اليهما على جميع التقادير فليس ذلك مخالفة للعلم قطعا
واما حكم الحاكم فهو تابع لحكم المحكوم له ومقتضى نفوذ كل اقرار لكل عاقل على نفسه
استحقاق المقر له بما اقر به بحسب الظاهر ومعنى استحقاقه له جواز تصرفه فيه بكل انحاء
فالحاكم انما يعلم بمخالفة احد حكميه للواقع الا ان الحكم الظاهري هو الحكم لكل
منهما بالاستحقاق فليس عليه تكليف يخالف به فان وظيفته الحكم بالاستحقاق
في الظاهر وبالجملة ان مقتضى قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به انه اذا اقر
لواحد بعين يتعين ذلك العين له بحسب الاقرار فيجب على المقر اعطائه له وان كان

بعد

يعلم ان العين مستحق للغير فان ذلك مقتضى حجيته للمقصود كما هو في جملة
وهذا تكليف بينه وبين ربه فان اراد عن ذلك بعد اقراره فللحاكم اجباره على الاخذ
وان علم الغير بكونه مستحقا للغير ثم اذا اقر ثانيا بهذه العين الخاص لآخر فيضمن حق
بالبدل الحقيقي من المثل او القيمة لان المقر له اولا استحق تمام العين فيكون
اقراره للثاني بالعين اقرارا في حق الغير فلا ينفذ في العين وانما يغرم البدل لان
مرجع نفوذ اقراره على نفسه الى الاقرار الى اتلاف حق من اقر له ثانيا او ثالثا وهكذا
فيجب عليه بمقتضى نفوذ اقراره على نفسه ان يغرم البدل وليس حكم الحاكم الا بيان
وظيفة المقر بالنسبة الى المقر له وقد عرفت ان وظيفته في مرحلة الظاهر هو غرامة
العين والبدل وان كان العين ملكه في الواقع والحاصل ان مقتضى قاعدة العدل
والانصاف ان يحكم الحاكم على اخذ العين والبدل فانه لا حكم لواحد دون آخر
لانه ترجيح بغير مرجح وان لم يحكم لواحد منهما اصلا فهو الظلم بعينه لاستحقاق كل من
اقر له بموجب اقراره اما عين العين لاول من اقر له او القيمة كما في غيره وذلك الحكم
انما هو لنفوذ الاقرار الذي هو من شؤون السلطنة على النفس وهذا الحكم
من الحاكم منطبق على الميزان الشرعي كما هو واضح بخلاف الشهادة فانه اذا ادعى
الاثنان على واحد واقام كل منهما بينة عادلة فلا يجوز للحاكم الحكم فان البينة
لكونها ناظرة الى الواقع يقع فيها التعارض فتتساقط البينتان بعد تعارضهما فلا
يبقى طريق شرعي لحكم الحاكم وان كان يعلم بالخصوص بان احد المدعيين ذو حق
والآخر باطل وكذا لا يجوز له الحكم ايضا اذا علم بفسق احد الشهود في مورد
خاص او في موردين اما الاول فواضح واما الثاني فانه يعلم اجمالا بان احد حكميه في
الموردين باطل وليس له وظيفة ظاهرية في قبال الواقع كما في مسألة الاقرار
وبالجملة ان مخالفة العلم في الموارد المذكورة لا تنافي كونه علة تامة للتنجيز
فانه ليس معنى عليته انه لا يجوز مخالفته قطعا كي يرد النقض بما ذكر بل معنى
كونه علة تامة للتنجيز ان العقاب الناشئ عن الجهل قد ارتفع بسبب العلم ويستحيل

الاعذار من تلك الجهة وان كان معذورا من جهة اخرى كالعجز وبالجملة ان المستحيل
انما هو مخالفة العلم بالتكليف واما العلم بمخالفة الواقع اذا لم يصادف العلم
بالتكليف فلا اشكال في وقوعه بل التكليف هو المخالفة لا محالة كما في
مسألة الاقرار لشخصين او اكثر فان الحاكم اذا اخذ عين المال والقيمة يعلم
بان احد الاخذين باطل ومع ذلك يجب عليه اجبار المقر على اخذ كل من المال
والقيمة فانه لو لم يحكم اصلا لزم اتلاف حق كل منهما ولو حكم لواحد دون الآخر
لزم اتلاف لحقه فمقتضى القاعدة الشرعية اعني قاعدة العدل والانصاف انه
باخذ العين لمن اقر له اولا والقيمة لمن اقر له ثانيا ان قلت انه اذا اقر بمال
معين لاثنين او اكثر فمقتضى القاعدة الشرعية هو التنصيف او التثليث
او التربيع وهكذا الا اذا او ارام العين الخارجي بين اثنين او اكثر او بين
جهتين او اكثر كان يد وراجع للمال بين الملك والوقف او بين الخمس والزكوة
فانه لا ريب انه يقسم العين الخارجي بحسب الاطراف والجهات وكذلك
الامر فيما لو كان لواحد عند الودعي درهم ولآخر درهمان فتلف عنده احد
الدراهم فانه يقسم الدرهم الواحد بينهما بالتنصيف بمقتضى القاعدة الشرعية
فيكون لصاحب الدرهم نصف درهم ولصاحب الدرهمين درهم ونصف ومن
هذا القبيل العين المقر به لاثنين او اكثر فانه يكون مثل العين الخارجي
المردد بين شخصين فلا بد من التقسيم ذلك بحسب الاطراف قلة وكثرة قلت قد
تبين مما ذكرناه جوابه من ان مقتضى نفوذ الاقرار استحقاق المقر له اولا
تمام العين الخارجي فاذا اقر به ثانيا لآخر فيكون ذلك اقرارا في حق
الغير فلا ينفذ اقراره في العين بل بمقتضى نفوذ اقراره يضمن البدل الحقيقي
من المثل او القيمة ومن هنا ظهر ان اعتبار الاقرار ليس من جهة الكشف كما في الشهادات
فان اعتبارها انما هو لكشفها عن الواقع ولذا يقع التعارض بينها كما اذا قامت البينة
على ان العين الخارجي الذي في يد زيد لعمرو وقامت الاخرى على انها لخالد فيتعارضان

ويتساقطان

ويتساقطان فان احتمل من بيده المال انه يكون لثالث او تردد امر المال بين الثلاثة
او اكثر فاذا استقرت الشبهة محصورة فيقسم المال على المحتملات بالتسوية فيما كانت الشبهة
غير محصورة كان مجهول المالك فلو كان جهة الاقرار ايضا جهة الكشف لم يتفاوت حال
العين الخارجي المقر به لاثنين مع ما علم من طريق آخر كونه لاحد الشخصين فانه
يحكم هنا بالتنصيف بخلافه في الاقرار وهذا هو البرهان على ان اعتبار الاقرار
ليس لاجل الكاشفية والا لم يختلف الفروع مع اتحاد غاية الاختلاف فانه اذا اقر
لاثنين بالمال الذي تحت يده او باشتغال ذمته فمقتضى القاعدة الشرعية ان تكون
العين للمقر له اولا والقيمة للمقر له ثانيا وكذا الحكم في الدين لكليهما بخلاف ما لو علم
من الخارج ان المال الذي تحت يده اما لزيد او لعمرو وكذا اذا علم اشتغال ذمته
لاحدهما فلا ريب انه ينصف في كل من العين والدين لعدم الدليل على ان امر المال
بينهما فهذا النحو من الاختلاف في هذا الفرض ونحوه انما هو لخصوصية الاقرار في
خصوص بعض الموارد والا فقد يتحد الاول الانكشاف الحاصل من الاقرار ونحوه كما اذا
علم بان احد العينين الذي في يده لزيد فانه لا ريب في ان هذا مجرى القرعة فيما بينهما
القرعة هو التقسيم وكذلك الامر لو كان منشأ التردد هو الاقرار بان اقر باحد العينين
لزيد ثم اعرض عنه فاقر له بالآخر فانه لا مناص الا من القرعة وكذلك لو علم باشتغال
ذمته بدرهم او دينار او اقر باحدهما ولا ثم بالآخر فيقرع في الفرض كما لو علم بان
احدى حلائله مطلقة او اقر بطلاق احديهما وبالجملة ان العلم بالتكليف لا يكون
مخالفته قطعا واما مجرد العلم بمخالفة الواقع فقد وقع مخالفته كثيرا نعم انما الشأن
في معرفة ان العلم بمخالفة الواقع كيف لا يوجب التكليف وقد عرفت ان مقتضى
نفوذ الاقرار استحقاق كل من اقر له بما اقر به ولذا يؤخذ العين للمقر له اولا
والقيمة للثاني وان كان الحاكم يعلم بان احد الاخذين مخالف للواقع فان
هذا حكم الواقعة في حد نفسها مع قطع النظر عن حكم القاضي فلا مناص له عن هذا
الحكم فان ذلك مقتضى الانصاف وغير ذلك ظلم واجحاف فحيث اذا استحق

كل منهما للعين والقيمة ترتب جميع آثار الملكية عليهما من جواز البيع والهبة والصلح
وانتقالهما إلى الورثة فإذا انتقل إلى المقر له يعامل معه معاملة الملك لو اتجر وإن كنا نعلم بأن
أحدهما باق على ملك مالكه فلو اجتمع العين والقيمة معا عند الثالث بأن انتقلا إليه
بالإرث أو بغيره من الأسباب واشترى الثالث بهما جارية فإنه يعلم تفصيلا بأن تصرفه
فيها بالاستخدام والوطء مخالف للواقع ومع ذلك يجوز له التصرف بالاشتراء فإن منع
استحقاق المقر له بالقرينة جواز ترتيب آثار الملكية على ما ينتقل إليه فإن تصرف الثالث
فرع تصرف المقر له فلو لم يجز للثالث التصرف لم يكن معنى لاستحقاق المقر له فالثالث
في طوله وهو متنزل منزلته ولو فرض في الأمة المشتراة بالعين والقيمة من جهة الثالث
منزلة الشخصين فكأنهما اشتريا جارية جاز لهما التصرف مع علمهما تفصيلا بعدم انتقالها
إليهما كذا الثالث لكونه في طولهما نعم لو لم يكن الثالث في الطول لم يجز له التصرف كما لو
أعرض المقر لهما بالعين عن العين والقيمة وحازهما الثالث فإنه لا يجوز له التصرف
فيهما معا للعلم بأن أحدهما في ملك الغير فلا يجوز جعلهما ثمنا وأما لو انتقل إليه العين
فيجوز له التصرف فيما أخذ لصاحبه أخذ القيمة مع أنه يعلم ببطلان التصرف إما في العين
أو القيمة فإنه يتصرف في العين لاستحقاقه وفي القيمة لاستحقاق صاحبه وأما
تشبيهه قدس سره بأنه إنما الحاكم وظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب
الظاهرية كالإقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه ولا
عبرة بعلمه الإجمالي نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب
المشترك في دخول المسجد فإنه إنما يأذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في نفسه فلا يقال
إنه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام وأما غير الحاكم ممن
اتفق له أخذ المالين من الشخصين المقر لهما في مسألة الإقرار فلا نسلم جواز أخذه
لهما بل ولا لشيء منهما إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي
نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد أو اجتهاد مخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار بناء
على أن العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية

وغيرها

وغيرها بمعتقدها عند المتلبس بها كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب
الأثر خلاف ذلك ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلوة
واحدة بناء على أن المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده
انتهى أقول لا شبهة في أن وظيفة الحاكم هو الأخذ بعلمه فلو علم باشتباه البينة
في الواقعة الخاصة لا يجوز له الحكم بما قام به البينة لو فرض انتفاء العلم ولا مسوغ
لمخالفة علمه وهكذا لو علم تفصيلا حال الشاهدين إجمالا بل لو علم بكذب أحد الشهود
في المرافعات الواقعة في ذلك اليوم لا يجوز له الحكم بمقتضى الأسباب الظاهرية
وإن كان استحقاق المحكوم له لا أن وظيفة الحاكم هو الأخذ بعلمه ولا وجه لقيامه
مقام المستحق في أخذ حقه ومن المعلوم أنه قدس سره لا يلتزم بمخالفة علمه في غير مسئلة
الإقرار وقد عرفت الوجه هناك وأن الحكم في تلك المسئلة بعين الفتوى فإنه
وإن كان مورد الفتوى هو الشبهات الحكمية ومورد الحكم الشبهات الموضوعية
التي يفصل الحاكم فيها الخصومة بتشخيص الموضوع لكنه لا حاجة في مسئلة الإقرار
إلى تشخيص الموضوع لانقطاع الخصومة بنفس الإقرار فالحكم في تلك المسئلة
متحد مع الإفتاء ولا معنى لكون المفتي قائما مقام شخص وهذا أوضح [illegible] وأما
غير الحاكم المقر له ما لم يعلم تفصيلا فساده فقد عرفت ما فيه فإن الثالث منزل منزلة المستحق
ولم يكن معنى لأن الأمر لاستحقاق المقر له الآخر في الثالث فيما استحقه [illegible]
نفقة لسبيل واحد بل [illegible] وأما أن العبرة في ترتيب آثار الموضوعات
الثابتة في الشريعة بمعتقدها عند المتلبس بها من غير الحاكم فيه في الجملة إما بالنسبة إلى غير
أهل ملتنا فقد حكموا عليهم السلام بإلزامهم بما ألزموا به أنفسهم فلا إشكال في أخذ
ثمن الخمر منهم لاستحلالهم له وإن كان محرما عندنا فكذلك سائر الموضوعات أما بالنسبة
إلى أهل ملتنا فالذي يساعد عليه البرهان هو إمضاء رأي المجتهد حتى بالنسبة إلى
غير مقلديه من العامي والمجتهد فإن رأي المجتهد بالنسبة إلى مقلديه حجة فالحكم المختلف
فيه بين مذهب المقلد أو المجتهد وأما الإشكال بالنسبة إلى غير المقلد وقد علم من الشرع
قد كشف إمضاء رأي المجتهد بالنسبة إلى المجتهد الآخر ومقلديه وقد فرع الشارع لهم

فلا بد أن يعامل مع المجتهد ومقلديه بما هو وظيفته ومقتضى مذهبه فإن كان رأي المجتهد
طهارة ماء الغسالة فيعامل معه ومع مقلديه معاملة الطهارة وإن كان من قال في مذهب
ويكون من مذهبه نجاسة الغسالة وكذا يعامل معه معاملة الصحة إذا كان من مذهبه صحة المعاملة
الربوية فإنهم مع علمهم باختلاف الأدلة وغاية الاختلاف لم يأمروا بالاجتناب ولم يبينوا
كيفية العمل فيعلم من ذلك إمضاء الآراء لغير المقلد أيضا مع أنه لو لم يكن كذلك لاختل النظام
قطعا فإن قوام أمور الناس بعضهم مع بعض فلو لم يقرر رأي المجتهد في حق غيره لزم
أن لا يباع للمخالف في الرأي شيء ولا يشترى منه ولا يؤخذ من يده شيء ولا يلاقي
معه مع الرطوبة ولذا البرهان قطعي على أن المناط هو الصحة عند المتلبس بتلك الموضوعات
فالذي يساعد عليه الدليل هو أن العبرة بالصحة عند المتلبس بالموضوعات
لكن في الشبهات الحكمية وأما في الشبهات الموضوعية فلا دليل يدل على ذلك
فالذي لا يعلم بنجاسة ثوبه أو بدنه ثم لم يرتب أن وظيفته صحة الصلوة لكن لا يجوز
للغير أن يقتدي به حتى في صورة العلم الإجمالي فإنه لا دليل على أن يعامل مع الشخص
بما هو وظيفته ولو في الشبهات الموضوعية فلا معنى لجواز الاقتداء بواجدي المني
أصلا فضلا عن أن يكون في صلوة واحدة والعجب تعليل الصحة بعدم العلم التفصيلي
بالفساد مع أنه إن كان المناط الصحة عنده لكن متحقق ولو كان الغير يعلم تفصيلا
بالفساد ثم إنه قدس سره ذكر في أثناء السؤال المتقدم من موارد مخالفة العلم الإجمالي
بل التفصيلي ما لو رد أحيانا في موضع بحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما
وما في باب الصلح أنه لو كان لأحد الودعيين درهم وللآخر درهمان فتلف منه
الودعي أحدهما ثم إنه يقسم أحدهما وهي الباقي بين المالكين مع
العلم الإجمالي بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه وأجاب بقوله
وأما مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبدي وكأنه صلح قهري بين المالكين أو يحمل
على حصول الشركة بالاختلاط وأما الحكم بالتنصيف في العين المتداعي فيها المردد
مالكه بين الشخصين إنما هو لقاعدة العدل فإن المفروض أنه لا يحكم بعينه
للمالك بالخصوص ولا ترجيح لأحدهما على صاحبه فيحكم بالتنصيف لقاعدة كما

ان

أن تقسيم أحد الدرهمين بين المودعين في تلك لقاعدة أيضا فقد قيل إن الحكم هناك
تعبدي وكأنه صلح قهري إلى غيره ما لا يخفى على من له أدنى التدقيق فإن الملاك في
أن العلم الإجمالي كالتفصيلي في عدم جواز مخالفته فلا يجوز ورود التعبد بخلافه
كما في العلم التفصيلي والعجب تخصيصه ذلك التعبد بأنه صلح قهري بين المالكين
فإن الصلح من العقود المحتاجة إلى الإنشاء فغاية الأمر أن كلا منهما في الصلح
إيجابا أن يقبل إيجابه ويقبل فيتحقق العقد بل غير تحقق الإنشاء الطرفين
أو يجب فالصلح القهري لا ترجمة له أو أنه حمل على حصول الشركة بالاختلاط
فإنه قدس سره في مقام الجواب عن مخالفة العلم الإجمالي واشتراكهما في أحد الدرهمين هي
الباقي مع العلم بأنه ليس إلا لأحدهما عين مخالفة العلم فليس ذلك التوجيه
جوابا عن المخالفة بل عين المخالفة مع أن الاختلاط الذي هو من أسباب
الشركة هو الامتزاج كامتزاج بعض أجزاء الدهن مثلا ببعض وأما في
الأشياء فليس من أسباب الشركة مع أن مقتضى الشركة هو التلف [illegible] لا التنصيف
وبالجملة أن التكليف المعلوم بالإجمال هو الذي لا يجوز مخالفته ولم يرد في
الشرع ما يدل على خلاف ذلك نعم إنما الواقع في الشرع هو مخالفة العلم الإجمالي
الغير الموجب للتكليف إنما الكلام في معرفة الوجه في عدم إيجابه للتكليف والذي
يدل على فساد القول بجواز مخالفة العلم الإجمالي تعليل الأعاظم من الأصحاب
المتقدمة هو أن مقتضى ذلك القول إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات
على وجه مباح بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا على وجه يوجب
الاشتباه فيرتكبهما كأن يجمع بين الخمر والخل أو بين الأجنبية والزوجة
وهذا لا يلتزم به من انتحل إلى الإسلام فلا يخفى أن ما ذكره الشيخ فيه من أن
من يظهر منه جواز ارتكاب الظاهر أنه قائل بغير هذا القسم فإن ذلك
لو جوز في [illegible] الأدلة ارتكاب كما هو ظاهر [illegible] ولا كلية فاعلم أن الشبهة

اذا كان عنوانا واحدا مرددا بين امرين كالخمر والبول المردد بين الاناءين
فالتكليف منجز ولا مناص عن الاجتناب واذا كان المشتبه مرددا بين
عنوانين فحينئذ قد لا يكون للعلم اثر اصلا لما عرفت من توجه التكليف على كل تقدير
كما اذا توضأ بالمائع المردد بين الماء والبول فلا يحكم بشيء من نجاسة البدن
وارتفاع الحدث لعدم توجه التكليف على تقدير المائية وقد نبه الشيخ قده
على ذلك في مسألة حجية العلم في جواز المخالفة الالتزامية حيث لا يوجب المخالفة
العملية ومن هذا القبيل ما لو علم باشتغال ذمته لزوجته او اشتغال ذمتها
له فانه لا تكليف له على تقدير اشتغال ذمة الزوجة او لعدم توجه الحكم الا
كما اذا علم باحد الامرين من اشتغال ذمته لزوجته وطلاقها او كون هذه امرأة
اجنبية او كون هذا المائع خمرا فلا اثر للعلم ح ايضا فان الاثر انما هو المتعلق
بالحكم الواحد المردد بين الامرين ولو ردده لا التفرقة للتخيير واما اذا كان الحكم
المتوجه مع تعدد موضوعه على التقدير الاخر فلا يتعلق له بالحكم ح وانما هو بيان
بالنسبة الى كل من الحكمين ولعله الى ذلك ينظر التفصيل المحكي عن صاحب الحدائق
رحمه الله انه اذا كان المشتبه مرددا بين عنوانين فقد لا يكون للعلم اثر كما
في الامثلة المذكورة كما انه قد يلتزم بلزوم ذلك في التوضؤ بالمائع المردد
بين الماء والبول لا انه يفصل بين كون المشتبه عنوانا واحدا او عنوانين
مطلقا كيف ولا يعقل من مثل صاحب الحدائق ان الحكم بجواز الارتكاب
فيما لو علم بان احد المائعين اما خمر او الاخر مغصوب فان المتوجه مع كل
تقدير حكم واحد وهو عدم جواز التصرف اما للخمرية او للغصبية وان
كان المشتبه مرددا بين عنوانين وبالجملة فاذا كان المشتبه مرددا بين
عنوانين فالحكم يختلف بحسب الموارد فان كان المتوجه على كل تقدير حكما واحدا فالعلم
الاجمالي مؤثر لا محالة وان لم يكن كذلك فلا يكون هو الاحتياط كما اذا تردد احد المائعين
بين

بين كونه خمرا او الاخر مغصوبا او فقد يكون هو القرعة كما اذا علم باستحقاق زيد
عليه اما الذهب المسكوك او الفضة فيحكم ح بالقرعة المؤخرة عن جميع الاصول ١٢ المسكوكة
لعدم جريان قاعدة العدل فانه انما يجري اذا كان اجزاء القرعة جميعها كما في مسألة الدرهم
الباقي عند الودعي واما اذا لم يكن كذلك فالمرجع هو القرعة وقد لا يجري القرعة
ايضا ولا الحكم العنوان كما اذا علم بوقوع العقد على احدى الاختين فلا اثر للعلم
ح في القرعة فان الزوجية لا تثبت بالقرعة بل لا بد فيها من العلم التفصيلي ولعل
كان اقتضائيا ان المشتبه اذا كان عنوان النكاح وحده فلا اثر للعلم فضلا
عن ان يكون مرددا بينه وبين غيره كما اذا علم بوقوع احد الامرين من نكاح
امرأة وطلاق زوجته فيكون شكه بالنسبة الى كل من الامرين في حكم الشبهة
المجردة عن العلم فقد تحصل مما بيناه ان الحكم يختلف بحسب اختلاف الموارد فقد لا
يكون للعلم اثر ولو كان المشتبه عنوانا واحدا وقد يؤثر مع تعدد العنوان
ايضا هذا هو الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني فالحق فيه وجوب
الاحتياط بالاجتناب عن كلا المشتبهين لما عرفت من حصول التنجيز بالحكم
ولا مؤمن في ارتكاب احد طرفي الشبهة ودفع الضرر المحتمل واجب بحكم
العقل فمع عدم المؤمن لا مناص عن الاحتياط لوجود الحكم العقلي فالعلم الاجمالي
منجز بالنسبة الى المرتبة الاولى والثانية اعني المخالفة القطعية والموافقة
القطعية لكنه بالنسبة الى المرتبة الاولى علة تامة بمعنى ان العقل الناشئ عنه
الجهل قد لا يقع فلا يعقل الاذن من ناحية الجهل وبالنسبة الى المرتبة الثانية
مقتض صرف فان لم يكن هناك مؤمن يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين بحكم
العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان كان هناك مؤمن فلا يؤثر العلم الا
التنجيز في المرتبة الاولى فيحرم المخالفة القطعية فقط كما اذا قامت البينة على
ان النجس هو هذا الاناء بالخصوص فلا باس في ارتكابه كما اذا اذن الشارع

بارتكاب احد طرفي الشبهة فان الاذن مؤمن عن العقاب في ارتكابه فليس فيه ضرر
محتمل بحكم العقل بوجوب دفعه واما الاذن في ارتكاب كلا المشتبهين فغير معقول
فان مرجع ذلك الى سلب الشيء عن نفسه واستدل الشيخ قده على التنجيز في المرتبة
الثانية بانه اذا ثبتت حرمة المخالفة القطعية لعموم ادلة تحريم المحرمات للمعلوم
الاجمالي وجب الاحتياط بحكم العقل لاحتمال ان يكون ما يرتكبه هو الحرام الواقعي
المكلف بالاجتناب ولا يقبح العقاب عليه اذا اتفق ارتكابه بعد ثبوت
التكليف وقد عرفت فساد اصل المبنى والتمسك بشمول ادلة الاحكام
للعلوم الاجمالي في اثبات التنجيز في المرحلة الاولى فان منكر التنجيز في
المرتبتين لا يلتزم بالتخصيص كي يتمسك بعموم ادلة الاحكام وانما هو يدعي
ان عدم معرفة المكلف بما حكم به والجاهل معذور ورب ... وعلى تقدير بان
اصالة الحل في كل المشتبهين جارية ومعتبرة لولا المعارض وغاية ما يلزم في المقام
تعارض الاصلين فيتخير في العمل في احد المشتبهين ولا يطرح كليهما وانت
خبير بفساد هذا السؤال اساسا اما اولا فلانه لا مجرى للاصل مع وجود العلم
وثانيا لا معنى لتعارض الاصلين فان التعارض من صفات الدليل و
الاصل وظيفة صرفة فلا يعقل فيها التعارض فانه يلاحظ ثانيا في الدليل
ولا كشف في الاصل كي يكون له مدلول وايضا التعارض فرع التعدد
وانما هو اصل واحد لا معنى لتعدده وثالثا ان الحكم في تعارض الدليلين هو التساقط
لا التخيير والتخيير الوارد في الاخبار بعد التعارض انما هو على خلاف القاعدة
ثم انه قد اورد سؤالا اخر على نفسه وهو ان الاخبار المتقدمة من قوله ع
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وقوله ع كل
شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام يستفاد منها حلية المشتبهات مطلقا المجردة
من العلم والمقرونة بالعلم الاجمالي فان مفادها الغاء احتمال الحرمة في
محتمل

محتمل الحلية في حكم متيقنها ومعنى الغاء هذا الاحتمال الرخصة في ارتكاب
الشبهة ومن المعلوم ان الرخصة في ارتكاب شبهة مجردة عن العلم لا
ينافي الرخصة في غيرها ايضا لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فله ان ياذن
في الشبهات المجردة عن العلم بالبناء على كون كل مشتبه بالحل خلافا للشبهة
المقرونة بالعلم الاجمالي فليس له ان يرخص في ارتكاب المشتبهين معا دفعة
واحدة والاذن في الرخصة في مخالفة العلم مع العلم بها حتى الاذن بارتكاب كل واحد
معقول بل معنى الغاء الاحتمال في طرفي الشبهة المقرونة بالعلم والاذن
في البناء على كون احد الطرفين هو الموضوع الحلال مستلزم لوجوب
البناء مع كون الحرام هو الطرف الاخر فكل منها حلال بمعنى جواز البناء مع
كون الحرام غيره فيجوز ارتكاب كل من الطرفين على البدل فاجاب قده بان
الظاهر من الاخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب
البناء على كونه هو الموضوع الحلال ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك
وليس الامر بالبناء على كون احد المشتبهين هو الحلال امرا بالبناء على كون
الاخر هو الحرام فليس في الروايات من البدل عين ولا اثر مضافا الى انه
لم يكن في السؤال ما يشعر بوجوب البناء على كون محتمل التحريم هو الموضوع الحلال
بل الذي في السؤال هو ان معنى الغاء الشك في الحرمة البناء على كون المشتبه هو
الموضوع المحلل واما البدلية فقد عرفت انها انما نشأت من مقتضى العلم
الاجمالي لا لان الغاء الشك معينا كما ان السؤال صريح في نفي ذلك وقد
تبين جواب ذلك السؤال فيما تقدم وانه لا يعقل ورود الدليل على خلاف
العلم والاخبار المذكورة لا تدل على جواز الارتكاب في الشبهات البدوية
فلا يدل على وجوب الاجتناب في الشبهات المقرونة بالعلم فان مفادها
ان مجرد معرفة حكم الكلي وانه منه حلال وحرام لا يكفي في الحكم بتحريم محتمل الحرمة

بل لابد في الحكم بالحرمة من تحقق ذلك الحرام في الخارج و تعيّنه و تشخّصه
فاذا عرفت ان الحرام يتحقق في الخارج و تشخّص يجب الاجتناب عنه و يعلم
ان المعلوم بالاجمال قد عرف بحقيقته و خصوصيته و لو بمعرفة اجمالية و الاخبار ساكتة
عن بيان كون المعرفة اجمالية او تفصيلية فهي مهملة من تلك الجهة فاغتنم ذلك
فانه من نفائس لطائف و ينبغي التنبيه على امور الاول ان وجوب الاجتناب عن كل
من طرفي الشبهة هل هو ارشادي محض و الغرض التحرز عن الوقوع في مخالفة الحرام
فاذا ارتكب احد الطرفين و لم يصادف الحرام فلا عقاب عليه الا ما يترتب على
التجري من المنقصة الموجبة للعقاب او هو تكليف ارشده العقل او بلا ارشاد شرعي
فيعاقب على ارتكاب المشتبه و ان لم يصادف الحرام الواقعي قيل فيه وجهان بل قولان
لكنك خبير بانه لا ينبغي التامل في انه حكم ارشادي و ان كان ذلك بامر الشارع
فان اوامر الشارع ليست مختصة بالتكاليف بل كثيرا ما تكون ارشادية و الوجه
في ذلك ان العقاب اثر العصيان و هو لا يتحقق الا بمخالفة الواقع و المباح
المشتبه بالحرام لم يجعل على ارتكابه عقاب فاذا فرض امر الشارع بالاجتناب
عن عقاب محتمل بل مقطوع لم يكن الا ارشاديا كالامر في قوله تعالى اطيعوا الله و اطيعوا
الرسول و هذا الذي ذكرناه نبه عليه الشيخ قدس سره ثم قال و اما حكمهم بوجوب دفع الضرر
المظنون شرعا و استحقاق العقاب على تركه و ان لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن
فيه لان الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا و المفروض ان الظن في باب الضرر
طريق شرعي اليه فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كما لو ظن
سائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شك في هذا الضرر يرجع الى اصالة الاباحة و عدم
الضرر لعدم استحالة ترخيص الشارع في الاقدام على الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان في تركه
مصلحة اخروية فيجوز ترخيصه في الاقدام على المحتمل لمصلحة و لو كانت تسهيل الامر
على المكلف بوكول الاقدام على ارادته و هذا بخلاف الضرر الاخروي فانه مع القطع

بثبوته

بثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم وجوب دفعه عقلا و لو مع الشك لكن لا
يترتب على تركه دفعه الا نفسه مع تقدير ثبوته واقعا حتى انه لو قطع به ثم لم يدفعه و اتفق
سلامته واقعا لم يعاقب عليه الا من باب التجري اقول ان الضرر قد يكون المحتمل كالمعلوم
في وجوب دفعه فضلا عن المظنون فان حفظ النفس من اهم الواجبات و لذا
لم يكن هناك عذر بل تنجز الواقع بمجرد الاحتمال فان الاقدام على الضرر المقطوع
و لم يصادف الواقع لا يعاقب عليه لعدم تحقق العصيان فضلا عن المظنون
فلا وجه لاستحقاق العقاب على ترك دفعه قوله نعم لو شك في هذا الضرر
الى قوله فيجوز ترخيصه في الاقدام على المحتمل لمصلحة تقتضي فساده فان منع
تنجز الواقع مع الجهل الغاء الاصل عن الحجية يمنع مع شدة الاهتمام بالواقعة
لا يبقى مجرى للاصل و اما عدم استحالة ترخيص الشارع في الاقدام على الضرر
الدنيوي المعلوم فحق متين بل واقع كما في الجهاد لكنه لا يجدي في جريان
الاصل مع الشك فان الترخيص المذكور انما هو فيما اذا كان واجب اهم من
حفظ النفس كحفظ بيضة الاسلام اذ الشرف للاهم فيجب
تقديم ذلك الاهم على الضرر المعلوم فضلا عن المحتمل و اما اذا لم يعارضه واجب
اهم منه فلا يعقل الترخيص في الاقدام على المحتمل و على المقطوع بطريق اولى
لفرض شدة الاهتمام بالواقعة تو كره و هذا بخلاف الضرر الاخروي الى قوله
لم يعاقب عليه الا من باب التجري اقول الترخيص في ترك الواجب او ايجاب لا يكون او الحرام
الا لاهم منه فان رخص فلا معنى لترخيصه الا انه لا يعاقب على ترك الواجب او
ارتكاب الحرام بل يثاب على اتيان الاهم فمع الترخيص لا يبقى ضرر اخروي حتى
لا انه يقبح الترخيص مع ثبوته و اما الضرر الاخروي فلا يحتمل الا لاشتغال
المكلف به بعد العلم باصل التكليف و مع عدم العلم لا يبقى مجرى للاصل فقد
تبين من هذا البيان جميع ما عندنا في هذا المقام ثم ارجع نفسه
متصلا بكلام السابق بانه قد ذكر العلماء في الاستدلال على وجوب شكر

المنعم ان في تركه احتمال المضرة و جعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم و عدم وجوبه استحقاق
العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك على استحقاق
العقاب بمجرد الضرر الاخروي فاجاب بان حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر
بمجرد احتمال الضرر في تركه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع لا على الوجوب شرعا
و ترتب العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل
في مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه
و الا فلا فغرضهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما تظهر في الضرر
الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا ان الشخص يعاقب بمخالفة
العقل و ان لم يكن ضرر في الواقع انتهى اقول اما استدلال المعتزلة على وجوب
شكر المنعم باحتمال العقاب في تركه فغلط صرف فان من لم يبلغه دعوة نبي زمانه
فليس بمعتقد للمعاد و احتمال العقاب فرع الاعتقاد بنشأة اخرى هذه النشأة
فان احتمل وجود نشأة اخرى و احتمل العقاب على تقدير وجودها على ترك
الشكر فلا وجه لاستحقاقه العقاب على ترك الشكر و ان كان ذلك واجبا
في الواقع فان المفروض انه لا يعلم بهذا الحكم من طريق شرعي و عقاب الجاهل
قبيح بحكم العقل فلا معنى للاستدلال على وجوب شكر المنعم بمجرد احتمال
العقاب مع ان احتمال العقاب قبل البيان مما لا معنى له الا ان يكون قاعدة
دفع الضرر المحتمل واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان و كان هذا
التكليف تابعا للواقع فيكون للاستدلال معنى و بطلان الامرين غني
عن البيان الثالث انه يشترط في الاحكام التحريمية في المرحلة الثانية الابتلاء
بالتكليف الواقعي فالشخص لا يكون طرفا للتكليف و لا يتوجه اليه التكليف الا
بعد الابتلاء به كالبلوغ و العقل المشروط بهما تعلق التكليف بالمكلف فهذا
الشرط لا يعلم تحققه في المعلوم بالاجمال الا بالابتلاء بكلا الطرفين معا فاذا
علم التكليف في احد الطرفين و كان احدهما خارجا عن ابتلاء المكلف اما لعدم تمكنه

عرفا

من ارتكابه اصلا او لكونه اجنبيا عنه و غير مبتلى به بحسب حاله كما اذا تردد النجس
بين انائه و بين اناء جاره الذي لا يبتلي به المكلف عادة لا يتعلق به التكليف
ح فلا يجب الاجتناب عن الاخر لعدم العلم بتوجه التكليف اليه فالشك انما
هو في اصل التكليف لا في المكلف به و الاصل هو الحاكم في الشبهة البدوية ثم
فتحصل ان الشرط في اشتراط تعلق التكليف بالابتلاء قبح توجيه التكليف
الى الاجنبي فالمكلف ما لم يبتل بالتكليف كان اجنبيا عنه و لم يكن بينهما علقة و
ارتباط فالشرط في كونه طرفا للتكليف ابتلائه به ثم ان للابتلاء مراتب بعضها
مرتبة في غاية الوضوح كما اذا علم اجمالا بنجاسة احد ثوبيه اللذين يلبسهما دائما فلا
يرتاب احد في توجه التكليف ح كما ان عدم الابتلاء ايضا قد يتضح كما اذا علم
بالنجاسة لاحد الاواني او وقوع النجاسة على ثوبه و بين وقوعها على ظهر طائر
في الفلاة فلا اشكال ح في عدم توجه التكليف و بعض مراتبه يخفى على
الكثير حتى ان الرواية التي رواها علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام في من
رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب انائه هل يصلح الوضوء منه
فقال عليه السلام ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس به و ان كان شيئا بينا فلا
استدل بها الشيخ قده على العفو عما لا يدركه الطرف مع ان النجاسة
جسما نابتة لطبيعة الدم و البول فلا يختلف ذلك بالقلة و الكثرة و لم يخطر
بخاطره ان دليل النجس ليس بنجس فلا وجه له و ما ذكره اية الله قدس الله
سره من ان اذا لم يكن شيء يستبين في الماء فيحتمل وقوع النجاسة على ظهر
الاناء الخارج عن ابتلاء المكلف فان ابتلائه انما هو بباطنه الحاوي للماء
و لا يعلم وقوع النجس عليه فمثل اية الله يلتفت لمثل هذه الموارد و قيمته مراتب
الابتلاء من حيث فلا علم بوقوع النجاسة في احد ثوبيه و لم يكن يلبسه احدهما
بالخصوص قبل العلم بوقوع النجاسة فلا يجب الاجتناب عن الاخر لعدم علمه

بالابتلاء بالتكليف الواقع وكذا لو علم وقوع النجاسة في احد طرفين خفيه كما لو
دار الامر بين وقوع النجاسة بسطح اللحاف الملاصق لبدنه وسطحه الآخر
وكان الابتلاء باحد سطحيه بالخصوص فانه لا يعلم بتعلق التكليف به كما لو كان
له مصلى في بيته يصلي فيه دائما وعلم بوقوع النجاسة اما في هذا الموضع او موضع
آخر من البيت فالابتلاء اذا كان له حالات مختلفة فاذا شك في مورد من
الموارد في تحقق ذلك الشرط وحصوله فالاصل عدم حصوله فلا يجب
الاجتناب عن الطرف المبتلى به لعدم العلم بتعلق التكليف به كما هو الحال
في كل شرط شك في حصوله وللشيخ قدس سره في المقام كلام محصله انه يمكن
ان يقال عند الشك الاصل البراءة من التكليف كما هو المقرر في كل ما علم
تعلق التكليف فيه مما احرز لكن شك في تحققه او كون المتحقق من افراده
كما في المقام الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطاب بالاجتناب
عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم
بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء واما اذا شك في قبح التنجيز
فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسئلة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في
بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن
اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به او لا والاقوى الجواز فيصير الاصل
في المسئلة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تعلق التكليف الواقعي بالمكلف لعدم
الابتلاء به على كل تقدير هذا محصل ما افاده قدس سره في المقام اقول قد عرفت ان
شرطية الابتلاء انما هو في المرحلة الثانية اعني مرحلة تعلق التكاليف بالاشخاص
فلا تكليف في هذه المرحلة الا مقيدا بهذا القيد ومشروطا بذلك الشرط فيقع
الكلام في صحة التمسك بالاطلاق عند الشك في مصداق المقيد وعدم صحته فلنتكلم في ذلك

المرحلة فالتمسك بنفي الاطلاق انما هو في المرحلة الاولى اعني مرحلة التشريع
فان وجوب الاجتناب عن الحرام مطلق غير مقيد بقيد ولا معنى للتمسك
بهذا الاطلاق عند الشك في التقييد في المرحلة الثانية فان هذا الشك انما
هو مع العلم بعدم التقييد في المرحلة الاولى فكيف يقيد الحكم في تلك المرحلة مع بقاء
الاطلاق في المرحلة الاولى فاطلاق الخطاب بالاجتناب عن الحرام في المرحلة
الاولى والمعلوم تقييده بالابتلاء في المرحلة الثانية والمرحلتان متغايرتان
ولو تحليلا هذا مع ان التمسك بالعموم والاطلاق عند الشك في مصداق
الخاص والمقيد من اوضح الاغلاط فان المفروض انه علم بوقوع التخصيص
والتقييد وانما الشك في مصداق الخاص والمقيد ومعلوم ان عموم العام
لا يبين ان المشكوك من مصداق الخاص مع ان التمسك بالعموم انما
هو مع الشك في التخصيص وهو معلوم بالفرض والاولى احد التخصيص
الزائد مع التخصيص المعلوم كي يتمسك بالعموم فان قيل اكرم العالم الا النحوي
وعلم ان النحو لا اقتضاء فيه للاكرام فاذا شك في مورد هل هو نحوي
فلا يجب اكرامه او غير نحوي فيجب اكرامه ان احرز فيه وجود العلم المقتضي
للاكرام كما انه قد مثلا فلا مجرى للتمسك بالعموم بل لا بد من احراز مقتضي
الاكرام فان احرز والا فلا يجب اكرام المشكوك ومنشأ ذلك الاشتباه
هو ان عنوان الخاص اذا كان عنوانه لا اقتضاء كان اقبل اكرم العلماء الا
الفساق فان شك في مصداق الخاص يتمسك بالمقتضي ويدفع احتمال المانع
باصل العدم وقد يعبر عن ذلك بالتمسك بالعموم مع عدم العموم في اللفظ
وهذا هو الذي صار سببا لاغترار البعض الثالث فقد عرفت ان وجوب
الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل لاجل العلم
بوجود الحرام الواقعي بينهما واما الاحكام الاخر فلا يترتب على ارتكاب كل واحد
من المشتبهين لعدم العلم بكونه هو المحرم الواقعي فلا يحكم بترتب حد الخمر على مرتكب

المشتبه الواحد لعدم العلم بشربه الخمر ولو اجمالا وهذا الحد اثر شرب الخمر
المعلوم ولو بالاجمال فعدم ترتب ذلك الاثر لعدم العلم بتحقق موضوعه لا
لجريان الاصل بالنسبة الى ذلك الاثر لعدم كونه مجرى للاصل فانه لو كان
لجريان الاصل هنا معنى فكان يجري في الموضوع لا في ذلك الاثر ولا يجري في
الموضوع ايضا في هذا المقام لاجل العلم الاجمالي نعم الحكم بتنجس الملاقي للمشتبه
لعدم كونه امرا وراء نجاسة الملاقي بل هو عينها لا يخفى ان العرض الواحد
الشخصي قائم بمحلين فانه غير معقول فان الموضوع من جملة مشخصات العرض
والقائم بموضوع واحد متشخص به فلا يعقل تشخصه ثانيا لاستحالة تحصيل الحاصل
ولا يخفى ان الدليل الدال على نجاسة الملاقي نعم لنجاسة الملاقي نفسه وبلغ
في نجاسته فانه لولا التعبد الشرعي بسريان النجاسة من الاعيان النجسة
كنا نحكم بتنجس ملاقي النجس بل يمكن ان تنجس الملاقي مترتب على نجاسة الملاقى
وناشئ عنها يعني ان نجاسة الملاقي في طول نجاسة الملاقى بعد ثبوت السراية
ونشر له منه الى الملاقي وليست في عرضها كنجاسة بعض الاعيان النجسة
بالنسبة الى البعض فمع كون نجاسة الملاقي غير نجاسة الملاقى ان الشارع
نزل منزلة الملاقي وحكم باتحادهما في الحكم فان اتفق ذلك في ملاقي العين النجسة
تلبس المشتبه بالنجس ايضا فان المفروض ان الشارع اعطى للمشتبهين حكم
النجس ووجب الاجتناب عن كل منهما فقد يتلقى من الشرع ان ملاقي النجس
الحقيقي او الحكمي كالمشتبه حكمه حكم الملاقى وهذا معنى استدلال آية الله قدس سره
على تنجس ملاقي المشتبه بان الشارع اعطاه حكم النجس فيجب الاجتناب عن ملاقيه ايضا
كما في النجس المعلوم بالتفصيل فانه قد ثبت في الشرع سريان النجاسة من العين النجسة
الى ملاقيها معها في الحكم فكذا ما بحكمها لانه لا معنى للنجاسة الحكمية الا ترتيب جميع آثار النجس
الحقيقي عليه فاستدلال آية الله قدس سره انما هو بعد الفراغ عن ثبوت التنزيل والاتحاد في
الشرع كما ان استدلال السيد ابن زهرة على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة

بما دل على وجوب هجر النجاسات كقوله تعالى والرجز فاهجر انما هو بعد ثبوت السريان
والتنزيل والا فلم يتوهم احد دلالة الدليل الدال على نجاسة الاعيان النجسة
على تنجس ملاقيها لولا التعبد الخاص باتحاد الملاقي مع الملاقى نعم الدلالة انما هو
بعد ثبوت الاتحاد وتلك المقدمة لما كانت واضحة مسلمة عندهم لم ينبهوا عليها في
مقام الاستدلال على تنجس الملاقي فان محل ذلك هو الفقه واللائق في
الاصول التنبيه على ان المشتبه في حكم النجس كما صنع العلامة اعلى الله في الفردوس
مقامه حيث قال ان الشارع اعطاه حكم النجس ومن هنا يظهر ما في قول الباقر عليه السلام
في رواية عمرو بن شمر عن جابر الجعفي ~~[illegible]~~ في خابية فيها سمن
او زيت فاتى بحي في اكله فقال له لا تأكله فقال الرجل الفارة اهون على من ان
اترك طعامي لاجلها انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله
حرم الميتة من كل شيء فان الاستدلال بحرمة الميتة في الرواية معناها اللغوي اي المنع
والمنع من اكل الميتة ليس لاجل كونها محرمة الاكل في نفسها مثل سائر المحرمات
بل انما هو لاجل نجاستها لوضوح انه لا ملازمة في الشرع بين حرمة الشيء وحرمة
ملاقيه فالمنع من اكل السمن او الزيت الملاقي للفارة لنجاسة الميتة من كل شيء
انما هو لاجل اتحاد الملاقي مع الملاقى في الحكم لا انه يريد ان يستدل ان الدليل
الدال على نجاسة الميتة يدل على نجاسة الملاقي ايضا وزعم كثير من المتأخرين
انه لا دليل على تنجس ملاقي المشتبه فان ادلة النجاسات لا تعم ملاقيها واصالة
الطهارة في الملاقي سليمة عن المعارض وقد عرفت انه بعد ثبوت التنزيل
فلا اشكال في ... لا لكن الادلة ولو سلم فنفس التنزيل يكفي في نجاسة الملاقي فاذا
اتحد الملاقي مع الملاقى في الحكم فتعلم اجمالا ان النجس اما ذلك الطرف مع ملاقيه
او الطرف الآخر فليس للملاقي حكم وراء حكم الملاقى كي يجري فيه الاصل فلا مجال
لجريان الاصل بعد ثبوت الاتحاد وبالجملة ظهر جميع ما صدر عن الشيخ قدس سره
في المقام حيث قال وهل يحكم بتنجس ملاقي المشتبه وجهان بل قولان

١٢ انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة ح

مبنيا على ان تنجس الملاقى انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على
ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ثم حمل مع
ذلك استدلال السيد في الغنية واستدلال الامام عليه السلام مع حرمة الطعام
بنجاسته الفأرة المنتن لكل شيء وان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين
وتنجس الملاقي حكم وضعي سببي مترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب
الحد للخمر فاذا شك في ثبوته للملاقى جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة اقول كما
عرفت ان تنجس ملاقي المشتبه ليس مبنيا على شمول ادلة وجوب الاجتناب عن النجس
عليه بل انما هو مبني على ثبوت التنزيل فاذا ثبت ذلك تكفي ادلة النجاسات
في وجوب الاجتناب عن الملاقى وهذا معنى الاستدلال في الرواية وكلمات العلماء
الجليلين فقوله قدس انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس لو لم ينضم اليه ما ذكر
لم يكن له معنى صحيح لوضوح ان نجاسة الملاقى انما هي من قبل الملاقى وليست في عرض
نجاسة الملاقى بل في طولها فاقول كونه تنجس الملاقي للنجس لا اشكال في انه حكم وضعي
سببي وانما ترتبه مع العنوان الواقعي اي النجس المعلوم بالتفصيل فلا وجه لترتبه
مع المشتبه ايضا لكونه في حكم النجس كما انك قد عرفت ان نجاسة الملاقى عين نجاسة
الملاقى بالمعنى الذي ذكرناه فليس نظير وجوب الحد للخمر ثم انه قدس لما اختار القول
الثاني ومنع ما في الغنية من الاستدلال على ما نحن فيه مع انه لم يتوجه اصل دلالة
ادلة النجاسات على تنجس الملاقي مع قطع النظر عن التنزيل قال نعم قد يدل بعض الاخبار
بعض الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء
من امر الشارع بالطهارة عقيبه من جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد
من موارد تقديم الظاهر على الاصل فحكم بكون الخارج بولا لا انه اوجب خصوص الوضوء
بخروجه وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم
بها في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة اقول لا فرق
بين البلل المشتبه المحتمل لان لا يكون نجسا في الواقع وبين احد طرفي المشتبهين

بالنجس

بالنجس في ان الشارع اعطى كلا منهما حكم النجس ترتب بعض اثار النجاسة
مع كل منهما كالطهارة عقيب البلل الخارج قبل الاستبراء في البلل ووجوب
الاجتناب في احد طرفي المشتبهين نعم جعل كل منهما في حكم النجس من جهة
الى الاخر فترتب بعض اثار النجاسة لو كان كافيا في ترتب جميع اثار
النجاسة لم يكن وجه للتأمل في وجوب الاجتناب عن ملاقي احد طرفي المشتبهين
كملاقي البلل المشتبه والا فلا وجه للحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي
البلل المشتبه ايضا فان الشارع انما رتب عليه بعض اثار البول ولو كان
الوجه في ذلك هو تقديم الظاهر على الاصل فكل منهما مشتبه بالنجس ترتب
عليه بعض اثار النجاسة فترتب سائر الاثار الثابتة للنجاسة في احدهما دون
الاخر لا يخفى منه العجب فاتجه تعجب صاحب الحدائق في محله والله العالم
ثم انه قدس اورد على نفسه سؤالا وهو ان وجوب الاجتناب عن ملاقي
المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه يصير كملاقاه في العلم الاجمالي
بنجاسته او نجاسة المشتبه الاخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما
احد طرفي الشبهة واجاب بان السؤال من اصله فاسد فانه ان
لم يكن وجوب الاجتناب عن الملاقى من حيث الملاقاة فلا وجه لكونه
احد طرفي الشبهة فانه لو وجب الاجتناب عنه فانما هو لاجل الملاقاة واذا
لم يجب من تلك الجهة فلا يكون طرفا للشبهة اصلا واجاب قدس بما ملخصه ان
اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر سليم عن المعارض بخلافها في الملاقى بالفتح
فانها معارضة بها في المشتبه فان الشك في الملاقي بالكسر مسبب عن الشك
في الملاقى والاصل في الشك السببي حاكم على الاصل في الشك المسبب فان جرى
الاصل الحاكم يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعي
للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة اليه وان لم يجر الاصل الحاكم لمعارضته
بمثله زال المانع من جريان الاصل في الشك المسبب ووجب الرجوع اليه

اقول وقد عرفت ما ارى الذي لا يجري للاصل مع وجود العلم ثم لا معنى لتعارضهما
لعدم تعقد الاصل ولا لحكومته فانها فرع الكشف والتعبد ولا كشف في
الاصل والاصل اصل واحد امام الشيء الواحد لا يكون كاشفا وكشف فلا يجري
في المسبب اصل وفي السبب اصل اخر بل الاصل انما يجري في السبب فلا يبقى مجال لجريانه
في المسبب فلا اصل في المسبب اصلا كي يرجع اليه لسلامته عن المعارض ثم انه قدس
ذكر في المقام فروعا وهي في غاية المتانة والجودة على ما استقر بناء عليه من ان موضوع
الاصول هو الشك اي التردد الذي هو حالة وجدانية ومعلوم ان تلك الحالة
لا تتحقق الا بعد الالتفات ولذا احكم بالاعادة فيمن شرع في الصلوة غافلا عن
الطهارة فاتمها ثم التفت وشك في الطهارة وقال في المقام ولو كان ملاقاة شيء لاحد
المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الباقي
او المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لان اصالة الطهارة
في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتبه الاخر لعدم جريان الاصل في المفقود
وملخصه انه حين الملاقاة لا علم بنجاسة احد الامرين كي يكون هناك شك فيجري
الاصل في الطرفين ويتعارض فيكون الاصل سليما عن المعارض بل العلم انما حصل
بعد الملاقاة وفقد الملاقى فيقوم الملاقي مقامه فالاصل الجاري فيه يتعارض مع
الاصل الجاري في المشتبه الباقي لكنك خبير بفساده على ما قواه في المقام من
عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه مع وجود الملاقى وقيامه ملاقيه مقامه
فرع اتحاده معه في الحكم والمفروض انه ينكر ذلك فلا معنى لتعارض الاصل الجاري
فيه مع الاصل في المشتبه الباقي بل الاصل في كل منهما سليم عن المعارض اما في الملاقي
فواضح واما في الباقي فلعدم تأثير العلم الاجمالي لخروج احد الطرفين عن الابتلاء
وان الذي ذكره قدس انما يتفرع على ما ذكرناه من اتحاد الملاقي في الحكم مع الملاقى فبعد
فقده يقوم مقامه ويكون طرفا للعلم الاجمالي فيقطن الرابع لو فقد احد المشتبهين
فان كان ذلك قبل حصول العلم الاجمالي فلا يجب الاجتناب عن الباقي لعدم

العلم

مجال محو

في الحكم

العلم بتعلق التكليف به بالنسبة الى الباقي لخروج الطرف الاخر عن الابتلاء
فلا يعلم بتوجه التكليف اليه اصلا وان كان بعده فيجب الاجتناب عن الباقي
فانه قد ابتلي بكلا الطرفين وعلم بتعلق التكليف الواقعي به فبعد فقد احد
المشتبهين انما يشك في زوال التكليف الثابت المتيقن بسبب المفقود
فيستصحب ومن ذلك يظهر حال ما لو اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف
وكان المضطر اليه بعضا معينا فانه ايضا يتفاوت بكون الاضطرار قبل
العلم او بعده فان كان الاضطرار الى البعض المعين قبل حصول العلم الاجمالي
فلا يجب الاجتناب عن الطرف الاخر ايضا لاحتمال ان يكون المحرم هو المضطر
اليه فلم يعلم تعلق التكليف بالطرف الاخر نعم لو كان الاضطرار اليه بعد
العلم فانه يعلم بتعلق التكليف حاصل بالنسبة الى كل من الطرفين والشك في زواله
لاحتمال ان يكون المحرم هو المضطر اليه فيستصحب نعم لو كان المضطر اليه هو
احدهما لا بعينه يجب الاجتناب عن الطرف الاخر سواء كان الاضطرار قبل
العلم او بعده فان الاضطرار حينئذ لم يكن الى ارتكاب احدهما لا بعينه والمفروض ان ما يرتكبه
لا يعلم انه الحرام في الواقع وان لم يجز ارتكابه لولا الاضطرار وهو انما ابا ح ارتكاب
احدهما واما الاخر فلا يجوز ارتكابه الخامس لو علم بان موضوع التكليف
اما هذا الموجود واما الذي سيوجد فلا اثر للعلم فلا يجب الاحتياط لعدم
العلم بتحقق الموضوع فيكون الشك بالنسبة الى كل من الموجود بالفعل وما
سيوجد شكا بدويا وعلى هذا لا يجب الاحتياط على المستحاضة المضطربة
في الوقت والعادة او الوقت وان حفظت العدد ولا على ذات العادة اذا نسيتها
من الشهر فقد ان يعلم بتحقق الحيض فيه كثلاثة ايام في الاول وعدد العادة
في الثاني واما على وجوب الاحتياط الى العلم بحدوث الحيض مع علمها باقتضاء
الشهر ان الموضوع اعني الحيض الذي هو حالة في المرأة مردد بين الوقوع والطهر
اما تحقق واما يتحقق فان مرجع شكها الى الشك في تحقق الموضوع لكن

فيستصحب الطهر الى ان يعلم بانقلابه الى ضده كما اذا علمت من الشهر ثلاثة ايام فانه
يعلم بحدوث الحيض في اليوم الثامن قطعا وانما يشك في انقضائه فانه كما
يحتمل ان يتحقق ذلك في العشر الاول او الثاني فينقضي قطعا كذلك يحتمل ان
يحدث ذلك في اواخر العشر الاخير فلا ينقضي قطعا فهو يعلم بحدوث الحيض
حينئذ ويشك في انقضائه فيستصحب الحيض وبالجملة هذا هو مقتضى القاعدة
مع قطع النظر عما ورد عن حملة التنزيل عليهم السلام والاخبار على خلاف
ذلك كما هو معلوم في الفقه فتحصل ان اطراف الشبهة اذا كانت من الموجودات
الخارجية يعتبر في تنجز التكليف اجتماعها في الوجود والا بان انعدم احد
الطرفين قبل وجود الآخر فلا يتنجز التكليف فان مرجع الشك
الى تحقق الموضوع فلا يكون للعلم اثر فيعول على الاصل واذا كانت من الافعال ٢ الشك في تحق
فلا يعتبر في تحقق التكليف فيها الوجود بل لا يتعلق التكليف بها الا حال العدم
فان الفعل انما يجب او يحرم قبل الوجود وبعده لا معنى للوجوب والحرمة فان
الصلاة انما تجب قبل الايجاد كما ان الزنا يحرم قبل فعله وهذا واضح فاذا
نذر او حلف على ترك الوطء في ليلة معينة فاشتبهت بين ليلتين مثلا او
علم التاجر بحصول معاملة ربوية بين معاملاته الواقعة في يوم او شهر
فلا ينبغي وجوب الاحتياط فان موضوع التكليف الافعال وهو الامر
المعدوم وهو يعلم ان من الافعال الصادرة عنه فعلا محرما فلا عذر له في الوقوع
في ذلك المحرم المعلوم بالاجمال فيحكم بفساد كل معاملة واقعة منه في يوم او
العقاب [illegible] عن الشيخ قدس سره في المقام كلمات يقضي منها العجب قال لو كان
المشتبهات مما توجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها
بان تنسى وقتها وان حفظت عددها فيعلم اجمالا انها حائض في الشهر ثلاثة ايام
مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضا
الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا

بابتلائه

بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات
في يومه او شهره ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا ٢ تدريجيا
في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد
المناط في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في
مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع
فان قول الشارع فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر
في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم
الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوي الازواج ولا يشمل العزاب
الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض ويشكل الفرق بين هذا
وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطء في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين
او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين
انتهى قوله لو كان الخ اقول الظاهر من كون الوجود تدريجيا ان يوجد شيء ثم يوجد
الشيء الآخر فيكون بينهما ترتب في الوجود سواء اجتمعا في الوجود او لم يجتمعا
امكن اجتماعهما او لم يمكن كما في اجزاء الزمان فان اراد هذا المعنى من التدريج
اي ان يكون بين الشيئين ترتب في الوجود وان اجتمعا بعد الوجود فلا حكم
له اصلا فان المفروض ان الاطراف موجودة بالفعل وان كان اصل حدوثها تدريجيا
فما هو الحكم في المشتبهين جار هنا فان كون الحدوث تدريجيا لا اثر له بعد اجتماع
الاطراف في الوجود فالتدريج بهذا المعنى لا معنى لجعله عنوانا للمسألة وان اراد
من الوجود التدريجي كون لا يجتمع الاطراف في الوجود امكن اجتماعها او لم يمكن ففيه
اولا انه لا معنى لارادة ذلك من التدريجي فان عدم الاجتماع لا ارتباط له بالتدريجية
نعم ذلك المعنى في نفسه وان لم يصح ارادته من التدريجي له حكم فانه اذا لم يجتمع الاطراف ولم حكم
في الوجود فعلم بان الموضوع اما هو الذي وجد او الذي سيوجد فلا اثر للعلم فانه
الشك في تحقق الموضوع والاصل عدمه فاذا ادعى شهر رمضان بين الشهرين

فلا يجب الاحتياط كما اذا علم بوجوب الصيام بالحلف او النذر في خصوص الخميس
او الجمعة هذا مع ان العنوان باي معنى كان غير منطبق على الامثلة اما
المثال الاول فالموضوع فيه هو الحيض فالمحرم هو الوطء في الحيض والزمان ظرف
صرف وتلك الحالة في الحصول فليس في هذا المثال موضوع تدريجي يشتبه امره
واما المثال الثاني فالموضوع فيه هو الافعال وهي اطراف الشبهة وهي وان كانت
تدريجية بكلا المعنيين لكن اعتبار الوجود في الفعل في مرحلة الموضوعية للاحكام
من الاغلاط فان الحكم انما يتعلق بالافعال حال العدم وبعد وجودها لا معنى
لوجوبه لوجوده او حرمته هذا مع ان الافعال لا توجد الا تدريجا فلو كان التدريج
ولم يجب الاحتياط فيها لذلك لزم ان لا يحرم ارتكاب المشتبهين اذا كان بالتدريج
بل انحصر الحرمة بما اذا ارتكبهما دفعة ولم يقل بذلك ذو مسكة والعجب كل العجب
عدم الفرق بين الموجودات التدريجية والفعلية بالابتلاء الدفعي مع ان الابتلاء
دفعة لا يعقل في التدريجيات اذا اريد منه المعنى الثاني اعني عدم الاجتماع في الوجود
وبالمعنى الاول وان كان للابتلاء معنى لكنك قد عرفت انه لا حكم له بهذا المعنى ولا مجال
لتوهم الفرق بين الموجود التدريجي بهذا المعنى والموجود الفعلي واعجب من ذلك
اعتبار الابتلاء في الافعال مع انه لا معنى لاعتباره الا في الموجودات الخارجية فانه ما
لم يبتل المكلف بها لم يتعلق التكليف به بالنسبة اليها ولذا اعتبر الابتلاء فيها واما
الافعال فلا معنى لاعتباره فيها فانها انما تصدر من نفس المكلف لا محالة قوله نعم قد يمنع
الابتلاء دفعة الخ قوله اذ الترك قبل الابتلاء محصل ما ذكره في هذا المقام انه اذا كان الابتلاء
دفعة لا فرق بين الموجود التدريجي والفعلي في وجوب الاحتياط لوجود المناط نعم قد يمنع
تحقق الابتلاء في التدريجيات فلا يتنجز التكليف على الزوج العالم بوقوع الحيض
في تمام الشهر وكذا التاجر الذي يعلم بوقوع معاملة ربوية في يومه فان المطلوب من النهي
هو الكف لا الترك والكف لا يتحقق الا عند الابتلاء فلا نهي عن الوطء والمعاملة قبل

زمان

زمان الحيض وقبل ايقاع المعاملة وبعد التحقق لا علم به فلا يعلم تحقق الابتلاء
في التدريجيات اصلا فلا يتنجز التكليف فيها فلا يجب الاحتياط واما ان المطلوب من النهي
هو الكف لا الترك فلان الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء وانت
خبير بان الابتلاء لا معنى لاعتباره في التدريجيات اذا كانت من قبيل الافعال ولا
يعقل في مثل الزمان ومنع تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان
حيضها لا وجه له فان خصوصية الاشخاص ليست ملحوظة في تعلق الاحكام بل
انما هي متعلقة بالعناوين الكلية فالمحرم هو وطء الحائض على البالغ العاقل
فكل من انطبق عليه هذا العنوان تنجز في حقه ذلك التكليف بمعنى انه لا عذر له
في ترك امتثال ذلك التكليف ويتحقق امتثاله قبل زمان الحيض ايضا بل
وان لم يكن له زوجة وصرف ان المطلوب من النهي هو الترك ونفس ان لا يفعل بل
هو حاصل فتعليل ظهور النهي في الكف بان الترك قبل الابتلاء حاصل
بنفس عدم الابتلاء واضح الفساد فانه لا يشترط في توجه التكاليف تأثيرها
في الامتثال بان يؤثر النهي في الترك بحيث لولاه لم يترك ويؤثر الامر في الفعل
بحيث لولاه لما فعل فان التكاليف احكام موضوعة متعلقة بالعناوين الكلية
وليست من قبيل المواعظ كي يشترط التأثير في حسن الامر والنهي فيقبح نهي
من لا يترك قطعا كما يقبح امر من يطيع بدون الامر مع ان ذلك فرع ملاحظة
خصوصية الاشخاص في تعلق التكاليف كي يعتبر في صحة التكليف الابتلاء
بالمرأة الحائض فيقبح التكليف بالترك فيمن لا زوجة له او قبل زمان حيضها
وقد عرفت ان الخصوصية الشخصية ليست ملحوظة في تعلق التكاليف بل انما
هي متعلقة بالموضوعات الكلية المنطبقة على الاشخاص مع ان المطلوب من النهي
لو كان هو الترك المستند الى الكف لما كان للنهي معنى في بعض المحرمات التي
يتنفر الطبع عنها بالذات فانه لو فرض عدم النهي لم يقدم اليها احد كبعض النجاسات

ومنها مع انه لو اعتبر التأثير في الأوامر والنواهي لما توجه التكاليف الى أكثر
الناس فانه لا يقع من العصاة المرتكبين للمحرمات وانما كذلك لا يقع من
الأنبياء والأوصياء عليهم السلام فانهم كانوا يطيعون في جميع الواجبات و
المستحبات في حال الغيب ولكانوا يجتنبون لولا التكاليف لاتركوا ما هو
المحبوب عنده تعالى ولما ارتكبوا ما هو المبغوض عنده وبالجملة ان كلامه قده
في المقام في غاية الاضطراب اما ترى انه استشكل الفرق بين المثالين
وبين ما اذا نذر ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين فاستظهر
وجوب الاحتياط هنا وفي المثال الثاني من المثالين المتقدمين بعد ان
يقيم الدليل على ذلك مع ان العنوان في الجميع واحد ثم قال وحيث قلنا
بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة القطعية لان المفروض
عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الاصل الجاري في
ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع في المثال الأول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض
فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب الطهر وفي المثال الثاني الى اصالة الاباحة
والفساد فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها و
عدم ترتب الأثر عليها لان فساد الربوا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي ثم قال وليس هنا مورد
التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم
بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها فيجب الرجوع الى اصالة الفساد اللهم
الا ان يقال ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في اجراء الاصول العملية
كذا في الاصول اللفظية فيمكن التمسك باصالة العموم انتهى اقول لا ريب في جواز
المخالفة القطعية بناء على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية الا في مثال الحيض
فانه بعد العلم بحدوث الحيض لا يبقى مجال للمخالفة واما المستصحب ح هو الحيض فلا معنى
لاجراء اصالة الاباحة واما الأصل الجاري في مثال المعاملة الربوية فهو اصالة الاباحة واصالة الصحة
اما اصالة الاباحة فواضحة واما اصالة الصحة فان الجهات المقتضية لصحة العقد موجودة
في كل معاملة معاملة واما الشك في طرو المفسد اعني الربوية فيدفع بالأصل فان المفروض
انه

انه لا اثر للعلم الاجمالي فاصالة الفساد ليس لها معنى اصلا واما التمسك بالعموم
لاصالة الصحة فهو اغلاط فان التمسك بالعموم انما هو في الشك في التخصيص
والتخصيص هنا قطعي فان المعاملة الربوية فاسدة قطعا فالشبهة في المقام مصداقية
والتمسك بالعموم لا يثبت موضوع الخاص السادس ان الشك في المكلف
قد ينشأ من اشتباهه في نفسه وقد ينشأ من اشتباه المكلف بان يتردد
امره بين الرجل والانثى فمقتضى القاعدة وجوب الاحتياط عليه كالأول
فالخنثى لاجل العلم بوجود الذكورة والانوثة لا يجوز ان يلبس المختص بالرجل والمرأة
ولا يجوز له كشف كل من قبليه لأن احدهما عورة قطعا هذا هو مقتضى القاعدة
في الخنثى المرددة بين الرجل والانثى للعلم الاجمالي بانها اما الرجل او المرأة
فمقتضى القاعدة ح وجوب الاحتياط لا محالة واما الذي ورد في اخبار اهل
البيت ع فهو الفرق بين الخنثى المشكل وغيره فان الخنثى قسمان قسم اجتمع
فيه الرجولية والانوثية معا بجميع آثار الرجل والمرأة فيها تماما لا نقص فيه اصلا
فيحل مع الرجل ويحل للمرأة فيحرم عليه لباس كل من الرجل والمرأة وافعالهما لاجتماع
الجهتين فيه ويحرم عليه التزويج والتزوج للزوم احراز الرجولية والانوثية
ولكن يحرم عليه كشف كل من قبليه فان كليهما عورة وليس ذلك لوجوب الاحتياط
وكذا امره بين ميراث الرجل والمرأة فميراث الرجل الثلثان وميراث المرأة
الثلث فميراثه ثلاثة اسداس وكذا يحرم عليه النظر لكل من الرجل والمرأة
ويحرم عليهما النظر اليه وقسم اخر هو احدهما في الواقع وان كان لا نرجح له
في الرجل والمرأة فللتمييز علامات وردت في الشرع كسبق البول من احد
الفرجين وعد الأضلاع فان تميزت بهذه العلامات والا فيعين بالقرعة
فيترتب عليها جميع احكام ما تعين بالقرعة من الرجولية والانوثية وذلك
واضح لمن لاحظ اخبار اهل العصمة ع المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة
وحكمها يتضح بتحقيق معنى الموضوع فنقول ان المراد من الشبهة الغير المحصورة ان يبلغ

اطراف الشبهة في الكثرة الى حد يكون احتمال وجود الواقع في كل واحد من ا
المشتبهات في غاية الضعف بحيث يعد الاعتناء به وترتيب الاثر عليه من
السفه والجنون وقد تبين في الشبهة المحصورة ان وجوب الاحتياط فيها
انما هو للعقاب المحتمل في ارتكاب كل من الأطراف مع عدم المؤمن لوجود العلم
المزيل له ومعلوم ان احتمال العقاب انما نشأ من قوة احتمال وجود الواقع
في كل من المشتبهات فقوة ذلك الاحتمال اوجب الخوف من العقاب لا مؤمن
كما هو المفروض فوجب الاحتياط لا محالة وبالجملة ان العلم التفصيلي لا يشترط تأثيره
بشيء فهو يؤثر التنجيز بنفسه بخلاف العلم الاجمالي فانه بمجرده لا يؤثر التنجيز الا في
المرتبة الأولى اعني حرمة المخالفة القطعية واما تأثيره التنجيز في المرتبة الثانية فيشترط
فيه قوة الاحتمال فالاحتياط في الحقيقة انما هو اثر الاحتمال بعد عدم تعلق العلم
بكل من الأطراف وانما القائم في كل واحد منها هو الاحتمال وهذا اذا كان قويا
يوجب الخوف من العقاب والعلم قد ازال المؤمن فلا مناص من الاحتياط فالعلم و
الاحتمال معا اوجبا الموافقة القطعية لا مجرد العلم الاجمالي فان العلم انما ازال المؤمن
والاحتمال اوجب الخوف واثرهما وجوب الاحتياط فالمؤثر للتنجيز في المرتبة الثانية
هو العلم لكنه يشترط فيه قوة احتمال وجود الواقع في كل من الأطراف كي يوجب
الخوف من العقاب فاذا صار الاحتمال في غاية الضعف لكثرة الأطراف فلا خوف
والاضطراب ولذا يعد الاعتناء به من السفه فلا يجب الاحتياط في الشبهة
الغير المحصورة لعدم ايجاب الاحتمال الخوف من العقاب لضعفه بكثرة الأطراف
فالاحتمال في كل من اطراف الشبهة الغير المحصورة لما لم يصح الاعتناء به لضعفه جاز
المخالفة القطعية كما لم يجب الموافقة القطعية بعكس الشبهة المحصورة حيث لم يجز
فيها المخالفة القطعية بل وجب فيها الموافقة القطعية فان المفروض ان الاحتمال في
جميع الأطراف ضعيف واما غاية الأمر انه يحصل العلم بارتكاب الحرام بعد ارتكاب
الجميع وتحصيل العلم بارتكاب الحرام ليس بحرام قطعا فتحصل ان وجود العلم في تلك
الشبهة

الشبهة كالعدم والشبهة في كل من المحتملات كالشبهة المجردة عن العلم فلذا
يجري اصالة البراءة في الجميع فان المانع عن اجرائها هو العلم الاجمالي وهو
لانتفاء شرط تأثيره ٢ صار بمنزلة الجهل فلا مانع من جريان الأصل فقد ظهر مما — ٢ اعني قوة الاحتمال
ذكرناه من بيان معنى الشبهة الغير المحصورة وجه عدم وجوب الاحتياط فيها بل جواز
مخالفة العلم وقد ذكروا لذلك وجوها واهتموا لاجل ذلك في التعرض لها والعجب انهم
تصدوا لبيان الضابط للمحصورة وغيرها واختلف عباراتهم في ذلك وانت
خبير بانه اذا اتضح معنى غير المحصورة وانه عبارة عن ان يبلغ المحتملات في
الكثرة الى حد يصير الاحتمال في كل منها مثله في الشبهة البدوية بل يضعف
بحيث لا يوجب الخوف والاضطراب اصلا فلا يحتاج ذلك لبيان الضابط فان
هذا المعنى من الوجدانيات التي هي قسم من الضروريات والفطريات ضروري
لكل احد فلا معنى لبيان الضابط لكون الاحتمال بحيث لا يصح الاعتناء به
الذي يجده كل احد من نفسه وهذا الاختفاء فيه وممن تصدى لبيان الضابط
المحقق الكركي وجماعة ممن تبعه قال في فوائد الشرائع بعد ان بين ان غير
المحصور حقيقة عرفية والمرجع فيه الى العرف ان طريق ضبطه ان يقال لا ريب
انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كالالف مثلا قطع بانه غير محصور ولا يعد
عادة لعسر ذلك في الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا
كالثلاثة يقطع بانها محصورة لسهولة عدها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط
كلما جرى مجرى الطرف الأول الحق به وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق
به وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويرجع فيه الى الغالب
فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل
انتهى اقول ان محصل ما ذكره من الضابط ان المحصور ما يسهل عده في زمان
قصير وغيره ما يعسر عده في زمان قصير وهذا عجيب من مثل هذا المحقق فان
سهولة العد وعسره مما لا ينضبط اصلا سيما اذا قيد ذلك بالزمان اليسير

فان قصر الزمان وطوله امر اضافي لا ضابط له فان كل زمان يفرض قصيرا فهو
قصير بالنسبة الى ما هو اطول منه وكذا الكلام في ما فرض انه يعسر عليه الاجتناب او يسهل
العلم بالنسبة الى ما هو اعسر منه او اسهل وما فرض فيه الشك فهو كما ترى وقد عرفت ان كون
الشبهة غير محصورة امر وجداني لا يعقل ان يشك فيه واما العمل بالظن في
المقام فمما لا وجه له اصلا ومن اعجب الامور تعيين الاصل عند الشك في كون الشبهة
محصورة او غيرها فان الاصل وظيفة في حق من عجز عن احراز الواقع بطريق
العلم واما الشاك في الموضوع فان وظيفته اما الاحتياط او البراءة مثلا كما
في المقام فلا وظيفة له من الاصول المقررة وانما وظيفته الرجوع الى العالم والعجب
من الشيخ قده حيث قال ان الاقوى وجوب الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط
لوجود المقتضي وعدم المانع فانه لو فرض اصل في المقام فهو اصالة البراءة لا ما هو مراد
المحقق الثاني من الاستصحاب فان ضعف الاحتمال ليس مانعا بل قوته شرط
في تاثير العلم الاجمالي فالشك انما هو في تحقق الشرط لا في وجود المانع كي يدفع
بالاصل ويحكم بالاشتغال ثم ان الشيخ قده بعد ان قال ان ظاهر اطلاق القول
بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو ارتكاب جميع المشتبهات كما
ان الظاهر هو ذلك لان الوجه الخامس نص على ذلك والوجه الخامس هو الذي ذكرناه
في تحقيق معنى غير المحصورة ذكر كلاما محصله ان ارتكاب الجميع له ثلاث صور فقد
يرتكب كل واحد واحد من المحتملات ويتفق ارتكابه للجميع من غير ان يقصد
ذلك من اول الامر وقد يقصد من اول الامر ارتكاب الجميع من غير ان يكون
غرضه من ذلك الوقوع في الحرام الواقعي وقد يقصد من اول الامر من ارتكاب
كل واحد الوقوع في الحرام والذي يمكن ان يدل عليه الدليل هو جواز الصورة
الاولى واما الصورتان الاخيرتان فالتحقيق عدم جواز الارتكاب فيهما اما
الصورة الاولى منهما فلانه صادف علمه الواقع يستحق العقاب فلو انه ارتكب كثيرا من الاطراف
لكن لم يصادف علمه الحرام الواقعي لم يستحق العقاب انما يستحق به اذا صادفه فانه

اذا قصد ارتكاب الجميع فقد قصد العصيان والمخالفة فيستحق العقاب بمصادفة
الحرام فلا يجوز ارتكاب الكل وان لم يطرح الدليل الواقعي الدال على وجوب
الاجتناب عن الحرام الواقعي واما الصورة الاخيرة فيستحق العقاب فيها في
ارتكاب كل واحد ولو لم يصادف الحرام اقول لا فرق في جواز ارتكاب الجميع
بين العزم عليه من اول الامر وعدمه لما تقدم من صيرورة الاحتمال في كل من المشتبهات
بحيث يعد الاعتناء به من الجنون وتحصيل العلم بالمخالفة ليس بمحرم والعزم على ارتكاب
الجميع وان كان عزما على المخالفة لكنه ليس عزما على العصيان فان المفروض
انه ابيح له مخالفة الواقع فالعزم على المخالفة مع اباحتها عزم على ما ابيح له كما
اعترف به فيما لم يقصد ذلك من اول الامر ومن هنا ظهر فساد ما ذكره في تحقيق عدم
جواز ارتكاب الكل من استلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب [٢٢٢ ولو لم يعزم عليه من اول الامر]
عن المحرم الواقعي فانه لو لم يجب طرح ذلك الدليل لكان الاحتمال في موقعه وقد
عرفت ان العاقل لا يعتني بمثل الاحتمال المفروض واما ما ذكره في الصورة الاخيرة
من تحقق العصيان من اول الامر بالارتكاب بناء على حرمة التجري فاوضح فسادا
فان العصيان لا يتحقق الا مع التعمد في مخالفة الواقع الذي لم يعذر في مخالفته
فمع عدم المخالفة لا معنى لاستحقاق العقاب فالتزام العصيان لم يتحقق كما انه
لا يتحقق مع اباحة المخالفة فانه وان تحقق التجري وحرمته بمصادفة الحرام لا
يتحقق التجري مع فرض اباحة المخالفة وذلك واضح لا دفع له فتم هنا الكلام
في المسئلة الاولى من الشبهة التحريمية وقد تقدم ان مسائلها اربع الاولى منها الشبهة الحكمية
الموضوعية وقد مضى الكلام فيها مستقصى اما الثلاث الاخر منها الشبهة الحكمية فان اشتباه
الحرام بغير الواجب اذا لم يكن الشبهة موضوعية اما من جهة عدم النص او اجماله او تعارض
النصين وحكم الجميع قد ظهر فيما تقدم فلا حاجة الى الاعادة المطلب الثاني من الشك في المكلف به
في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على قسمين فان المكلف به اما مردد بين المتباينين
شيئين ومثلوا له بالقصر والاتمام والظهر والجمعة في يوم الجمعة واما مردد بين الا

الاقل والاكثر القسم الثاني هو مسئلة الشك في الشرطية والجزئية وسياتي تفصيلها
انشاء الله والكلام في القسم الاول فنقول ان ما مثلوا به من المثالين المتقدمين فليس
مثالا له فان القصر والاتمام حقيقة واحدة ولا تباين في الذات قطعا فلو كانا متباينين
فانما هو باعتبار انه اعتبر القصر بشرط لا وذلك لا يوجب التباين بعد الاتحاد في الذات
والا لزم ان يكون الاقل والاكثر اللذين هما حقيقة واحدة متباينين اذا اعتبر الاقل
بشرط لا كما لو كان [illegible] لا [illegible] وله [illegible] بين الاقل والاكثر فان الاقل
اعتبر بشرط لا فانه لا يجوز ازدياده الى الاكثر لملاحظة [illegible] فالقصر والاتمام من الاقل والاكثر
واما مقابلة الظهر للجمعة فهي اصطلاح منهم والا فليس هنا امران متقابلان فان هنا
صلوة واحدة وهي صلوة ظهر الجمعة ولتلك الصلوة لها كيفيتان اما قصرا فتعتبر فيها الزيادة
المخصوصة من الخطبة والجماعة وغيرهما او اتمام فصلوة الجمعة هي صلوة ظهر الجمعة ولانها
هي التي في ساير الايام فصلوة الجمعة ليست صلوة مستقلة مقابلة لصلوة ظهر الجمعة
مسقطة عنها فلا وجه لعدها من الواجبات في قبال اليومية وهذا جلي لمن له ادنى
تامل وبالجملة انه اذا اشتبه الواجب بغير الحرام وتردد المكلف به بين المتباينين
مع العلم باصل التكليف فالاصل الاولي هو الاشتغال للعلم باصل التكليف بالفرض
فالاشتغال يقتضي اليقين والاشتغال يستدعي اليقين بالبراءة ولا طريق اليه
الا الاحتياط والحاصل ان سبب التنجز موجود وهو العلم ولا مانع عنه لا عقلا
ولا نقلا فلا مناص من الاحتياط لما عرفت من ان التنجز المسبب عن العلم [illegible]
وهو بالنسبة الى المرتبة الاولى علة تامة لا يعقل ورود الدليل على خلافه ولذا
لم يستشكل احد في حرمة المخالفة القطعية واما بالنسبة الى المرتبة الثانية فهو مقتض
له فيمكن ورود الدليل على خلافه فاذا لم يرد دليل بالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي
يؤخذ بالمقتضي ويحكم بوجوب الموافقة القطعية وكيف كان ان مقتضي التنجز موجود
ولا مانع فان فقد المعرفة بالمكلف به لا يمكن ان يكون مانعا من التنجز بعد حصول
التصديق باصل الحكم مع التمكن من الامتثال بالاحتياط وقد صدر في المقام عن بعض
الاساطين كلمات واضحة الفساد لا باس بالتعرض لبعضها قال المحقق القمي قده

بعد ان حكى عن المحقق الخونساري الميل الى وجوب الاحتياط في مثل الظهر
والجمعة والقصر والاتمام ان دقيق النظر يقتضي خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل
لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم
لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما
يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر
والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما
يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك
فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية
سيما في مثل زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي
ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم
النفس الامري في كل واقعة ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي
من اول الامر نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين
عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك
لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله اي المحقق المذكور
فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط بل لابد من القول باليقين والجزم بالوجوب
انتهى اقول ان تاخير البيان عن وقت الحاجة اجنبي عن المقام فان معناه تنجز الحكم
الواقعي على المكلف من غير ان يبينه عليه مع عدم طريق له اليه وحصول التكليف على الجاهل
بالحكم تكليفا تنجيزيا وقبحه مما استقل به العقل لكن البيان موجود في المقام لحصول
العلم بنفس الحكم كما هو المفروض فالذي اتفق اهل العدل على استحالته منتف
هاهنا انما الذي في المقام هو تردد المكلف به بين الامرين وتعيينه ليس بلازم
على الشارع وان كان المطلوب هو المعين عند الشارع بل له ان يحيل على المكلف فان
الشخص متمكن من امتثال ما هو المعين المبهم عنده بالاحتياط وظيفته فبيان ذلك ليس
على الشارع بان يجب عليه بيانه مع ان التردد في المثالين مع تعدد [illegible] ليس من الشرع
[illegible] فانه لم يبق متعلق الحكم تفصيلا انما خفي علينا لسبب الامور الموجبة للاختفاء

هذا الكلام مضافا الى ان تأخير البيان عن وقت الحاجة بالمعنى الذي نحن فيه لا قبح له
اصلا فانهم لم يفرقوا بين الحال فزعموا ان مجرد تعلق التكليف بالاشخاص
بان اجتمع الشرائط العامة يوجب كون الحكم الواقعي محلا للحاجة فيجب على الشارع
بيانه والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والحق خلافه لانه اذا اجتمع الشرائط
العامة كان الشخص طرفا للتكليف لا محالة واما انه يجب على الشارع ان يجعل
الشخص بحيث يتنجز عليه الواقع بان يلقيه عليه فلا وجه له فان له ان لا يبين الواقع
الا بعد مدة فما لم يرد بيان منه فالواقع غير منجز عليه وانما يتنجز بعد البيان مع
ان مجرد كون الشخص طرف التكليف لا يوجب كونه محل الحاجة بل الحاجة اليه انما هي
بعد التنجز فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا قبح فيه فقط مع انه لعل بعثة
النبي صلى الله عليه وآله كان الاحكام باسرها محلا للحاجة وبيانها لم يقع من النبي في ساعة واحدة لجميع
الناس وانما بينت تدريجا في مدة ثلاثة وعشرين سنة لا غلب الناس لا لكلهم ولو كان تأخير
البيان عن وقت الحاجة قبيحا لزم ان يبين النبي صلى الله عليه وآله جميع الاحكام لجميع الناس في ساعة
واحدة وهو مستحيل قطعا فتحقق انه نعم لو فرض الى قوله من دون اشتراط بالعلم به ينافي
لما ذكره اولا فانه قد اعترف في هذا الكلام بعدم قبح تأخير البيان عن وقت
الحاجة مع انه صرح قبل ذلك معللا بان التكليف بالمعين عند الله المجهول عندنا قبيح لانه
تأخير البيان عن وقت الحاجة والعجب كل العجب مما ذكره من التنظير بالاحكام الشرعية وحاصله
انها وان بينت من صاحب الشرع لكنها قد اختفت علينا لوجود اسباب الاختفاء
فلا يمكن ان نكون مكلفا بالاحكام المفصلة لاحد فلسنا مكلفين الا بمؤدى الطرق
الشرعية فلا يجب الاحتياط بل انما يجب العمل بمطلق الظن الاجتهادي وانت تعلم
بان هذا الكلام خال من التحصيل لما تقرر في محله من ان الاحكام الواقعية بعينها
لو وصلت بايدينا على ما هي عليه مفصلا مشروحا ولم يختف علينا شيء منها في
الاخبار المدونة في الكتب الاربعة نعلم بعد ورودها عن اهل الذكر عليهم السلام ولو
فرض انسداد باب العلم بالاحكام فلا مناص من الاحتياط والاحتياط في
الكل ان استلزم الحرج فلا اقل من التبعيض فيه بان يحتاط في المظنونات ويترك
غيرها

غير هاتين المشكوكات والموهومات وكوننا مكلفين بمؤدى الطرق على التصويب
الذي يعترف بالاعراض عنه وليس هنا محل التفصيل فالتكليف انما هو بالاحكام
الواقعية والعمل بالطرق لكونها كاشفة عن الواقع لا ان الواقع يثبت بها فلا
معنى للتكليف بمؤداها وبالجملة ان فساد هذه الكلمات اوضح من ان يبين وله
مخلوس من النظر وانما اقتصرنا على البعض الاهم وعليك بالتأمل في غيره الحادي
ان مسائل هذا القسم اربع فان منشأ تردد المكلف بين الامرين المتباينين
اما اشتباه المصداق الخارجي كاشتباه الفائتة او فقد النص او اجماله او تعارض
النصين ومقتضى ما تقدم من البرهان وجوب الاحتياط في الجميع قال الشيخ في الرسائل
الا ان الثاني منشأ اشتباه الواجب بغيره هو تعارض النصين كما في بعض مسائل القصر
والاتمام فالمشهور فيه التخيير لاخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الاخذ
بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط اقول المراد من
هذا البعض هو ان يقصد المسير الى اربع فراسخ فان بعض الاخبار يدل
على وجوب القصر عند ذلك كما ان سائر الاخبار تدل على ما يحتاج الى السفر ثمانية
فراسخ فقد ذكر جماعة ان مقتضى الجمع بين الاخبار حمل ما يدل على القصر في اربعة
فراسخ على التخيير بين القصر والاتمام وحمل ما يدل على تحديد السفر بثمانية فراسخ
مع تعيين القصر فالتخيير الذي ذكروه هنا هو محل الروايات فلا تعارض بين
الاخبار عند هؤلاء وانما هو مجتمع والتعارض البدوي لا استقرار له
التخيير الذي هو مقتضى اخبار العلاج هو وظيفة المتحير بعد استقرار التعارض
فاين ما ذكروه من هذا التخيير مع ان ما ذكروه من التخيير ايضا لا معنى له فانه لا
يعقل التخيير بين القصر والاتمام لان القصر وظيفة المسافر والاتمام وظيفة
الحاضر والشخص اما مسافر او حاضر ولا يمكن ان يتصف بكليهما وقد تحقق
في محله ان السفر جهة واقعية لا يتحقق الا بثمانية فراسخ لكن التخيير اعم من
الامتدادية والملفقة والحال مع القصر الا بعد المسير الملفق بان يرجع في يومه

وبالجملة مقتضى ما تقدم هو الاحتياط عند دوران الواجب بين امرين متباينين
في الشبهة الحكمية والموضوعية لكن في بعض مسائل القصر والاتمام لا يتطرق اليها الاحتياط
فان الشخص لا يخلو من احدى الحالتين فانه اما ان يكون مسافرا او حاضرا فان
لم يعلم تردد احد الامرين يأخذ بما علم بثبوته فلا مجال للاحتياط فيها القسم الثاني
في دوران الواجب بين الاقل والاكثر والزائد على الاقل الذي يتحقق به الا
اما جزء من الواجب او شرط فيه الثاني هو مسألة الشك في الشرطية وسيأتي
تفصيله انشاء الله تعالى والكلام في الاول اعني الشك في جزئية امر خارجي من الواجب
ومسائله اربع الاولى ان يكون منشأ الاشتباه هو عدم النص وقد اختلف
فيه فقيل بوجوب الاحتياط واجراء اصالة البراءة وقد استظهر الاحتياط من كلام بعض
القدماء كالسيد والشيخ وحكي تصريح جماعة باجراء اصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط
وقد اختاره الشيخ قده في الرسائل جريان اصل البراءة واستدل عليه بما حاصله
انا نعلم بوجوب الاقل وكونه مطلوبا للشارع اما في نفسه او في ضمن الاكثر
فترك الاقل يوجب استحقاق العقاب بخلاف ترك الاكثر فلا يوجب استحقاق
العقاب لحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان والمفروض ان الجزء المشكوك
لم يبين الشارع وجوبه فالذي كلف به لا يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء
ويشك في انه هل هو هذا او له جزء آخر فيقبح مؤاخذته مع ترك المشكوك
الحاصل ان الاقل هو القدر المتيقن من الواجب بلا اشكال ان لوحظ به فان تاركه
يستحق العقاب اما لنفسه او لكونه سببا لترك الاكثر واما ترك الاكثر
فيقبح المؤاخذة عليه وبالجملة ان العلم الاجمالي بان الواجب اما هو الاقل او الاكثر
لا اثر له في ايجاب الاحتياط لانحلاله الى علم تفصيلي وشك بدوي للعلم التفصيلي
بوجوب الاقل ولو مقدمة واما وجوب الاكثر فهو مشكوك بشك بدوي اساس هذا ما حصله استدلاله
مع زيادة شرح وبيان للشك جبر بان ما ذكره قده مغالطة بينة فانه لا يشتبه
في

في ان ترك الاقل يوجب استحقاق العقاب لا محالة فانه بترك الاقل قد ترك
الامرين معا بخلاف ترك الاكثر فانه لا يوجب ترك الامرين معا الا ان ذلك
لا يوجب كون الاقل هو القدر المتيقن من الواجب فانه انما يكون هو القدر
المتيقن اذا استحق تاركه العقاب من حيث انه ترك الاقل وليس كذلك قطعا
والا لم يكن معنى للشك بل استحقاق تاركه للعقاب لكونه تاركا للامرين
معا لا لتركه الاقل من حيث هو فالوجوب النفسي المردد ليس له قدر متيقن
يؤخذ به عند الشك فالعلم الاجمالي باق على حاله وليس منحلا الى علم تفصيلي
وشك بدوي ثم انه قد اورد على نفسه بقوله الا ان يقال انه اذا امر المولى
بمركب وشك في جزئية شيء له فبذل العبد جهده في طلب الدليل على الجزئية
ولم يطلع على ما يدل عليه فاتى بما علم من اجزاء المركب وترك المشكوك يقبح مؤاخذة
العبد على ترك المجهول فان العقل انما يحكم بوجوب الطاعة ما علم بعد وصوله من قبل المولى
واما ما لم يعلم بعد وصوله فيجري فيه اصالة البراءة لشمول ادلتها عليه من قبح العقاب بلا بيان
وغيره وليس فيما يدل على وجوب الاحتياط فان المقصود تحقق الامتثال وترك المخالفة
وقد تحقق باتيان ما علم بعد وصوله نعم اذا كان مقصود المولى من الامر بالمركب تحصيل
عنوان يقطع بحصوله اذا اتى بالجزء المشكوك ويشك فيه اذا اقتصر باتيان ما علم
به من الاجزاء والاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصلحة في المتعلق
وتلك المصلحة هي المقصود وحصولها من الامر فانها اما من قبيل العنوان الذي هو المأمور به
حقيقة او من قبيل الغرض وبيان ان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات
العقلية فالمقصود حصوله اما لكونه عنوانا في المأمور به هو المأمور به حقيقة او لكونه غرض
الامر ولا يحصل ذلك الا باتيان الكل فلا شك في مطلوبيته فلا مناص من الاحتياط انتهى
اقول لا بأس بان مسألة البراءة والاحتياط غير مبتنية على ما هو المشهور من مذهب العدلية من كون
الواجب الشرعي لطفا في الواجب العقلي بل نتكلم فيها مع مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح
او مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر دون المأمور به وثانيا انه

نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا لان الواجب لا على وجه الامتثال لم يقبح ولم يترتب
عليه لطف ولا اثر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه
الامتثال فيحتمل ان يكون اللطف منحصرا في امتثاله التفصيلي بان يعرف وجه الفعل فيفعله
على وجهه وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الآتي بالاكثر لا يعلم انه آت بالواجب الاقل المتحقق
في ضمنه فلا طريق الى احراز حصول اللطف ولو بالاحتياط فالواجب التخلص من الخطر
وهو يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب واما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه
مع عدم البيان هذا محصل سؤاله وجوابه وكل منهما واضح الفساد اما السؤال فلمنع
توقف الامر على وجود المصلحة في المامور به بل يكفي وجود المصلحة في نفس الاوامر
والنواهي كما نبه عليه بعض اهل النظر فليس هنا ما يكون نفسه لطفا في المامور به او غرضا
للامر فلا مقتضي لكون الواجبات الشرعية الطافا في الواجبات العقلية ولو سلم
ابتناء الاوامر على مصالح في المامور به فلا مقتضي لهذا الكلام المشهور بين العدلية
ايضا فان معنى اللطف على ما ذكروه هو ما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية
فمعنى كون الواجب الشرعي لطفا في الواجب العقلي ان وجوب الصلوة والصيام والحج
وامثال ذلك انما هو لكونها مقربة لاطاعة الواجب العقلي ومبعدة عن عصيانها
فرد الوديعة مثلا واجب عقلي والصلوة واجب شرعي فوجوب الصلوة انما هو لمقربيتها
لاطاعة حكم العقل برد الوديعة ومحصله ان الاديان المتوقفة على بعث الرسل
وانزال الكتب كلها موضوعة للتقرب من طاعة الواجبات العقلية والبعد عن مخالفتها
مثل ذلك لا ينبغي ان يصدر عمن له ادنى شعور بل كاد ان يكون ذلك مساوقا
للكفر لو كان عن علم والتفات فان من الواجبات الشرعية الاعتقاد بالتوحيد وكونه
فكيف يمكن ان يتفوه بان الاعتقاد بالتوحيد مقربة لرد الوديعة مع ان الواجبات
العقلية والجهات العقلية من الاغلاط الواضحة فان العقل لا حكم له اصلا لا الالزامي
ولا غير الالزامي بمعنى انه ليس للعقل ان يحكم بوجوب اتيان فعل من الافعال
او حرمته بان يستحق تاركه او فاعله للعقاب فقتل النفس المحترمة او رد الوديعة

من

من حيث انه فعل لا حكم له عند العقل بان يحكم بوجوب احدهما وحرمة الآخر بالمعنى
المتقدم فان ذلك فرع ادراك العقل المصلحة والمفسدة الملزمتين وانى
له بذلك وانما ذلك شأن حملة الوحي والتنزيل نعم العقل انما يدرك
نفس الحسن والقبح لا كونهما ملزمين فهو يدرك حسن الاحسان ورد
الوديعة وقبح قتل النفس المحترمة واما استحقاق الثواب والعقاب
المترتب على ذلك ففعل الحسن مقرب للعاقل كما ان ارتكاب القبيح مبعد
له واما استحقاق الثواب والعقاب في الفعل او الترك في كل من الحسن
والقبيح فلا حكم له في ذلك فليس للعقل ان يحكم من الاحكام الخمسة على فعل
من الافعال نعم قد يحكم العقل بالوجوب والحرمة على العناوين المنتزعة من
الافعال كالاطاعة والتمرد فان العقل يحكم بوجوب الاول وحرمة الثاني بمعنى
ان تارك المامور به كما ان الآتي بالمنهي عنه يستحق العقاب ومن هذا القبيل حكمه
بحرمة الظلم وان كان يحتاج في تشخيصه الى حرمة بيان الشرع فانه انما ينتزع
من وضع الشيء في غير محله والعقل لا يمكن له حكم مع الفعل فلا يستقل في
انتزاع ذلك العنوان لعدم ادراكه ان ذلك الفعل في محله او غير محله ولذا
احتاج الى تعيين الشرع وما اشتهر بينهم من استقلال العقل بوجوب
رد الوديعة لا من حيث علمه بل من حيث انه ظلم وخيانة والعقل مستقل بحرمتها
كما انه من الاغلاط ما هو كالمعروف عند المتكلمين من وجوب شكر المنعم
حتى انهم فرعوا عليه وجوب النظر الى المعجزة فان غاية الامر ان العقل يحكم بحسن
شكر النعمة كما انه يحكم بقبح الكفر بها واما ان تارك الشكر كالكافر يستحق
للعقاب فلا حكم له في ذلك كما انه لا حكم في الكفر بالتعدي انما ذلك يحتاج الى
بيان الشرع واما النظر الى المعجزة فلا معنى لوجوبه فان المعجزة انما تفيد علما
ضروريا لا يعقل ان يخفى على احد فلا محل للنظر اصلا فضلا عن ان يجب
فقد تحصل ان العقل لا حكم له اصلا في كون الحكم الشرعي لطفا في الحكم العقلي

[illegible]

١٣ وانه لم يكن كافرا

ثم العجب انه بعد ان احتمل ان يكون اللطف منحصرا في الامتثال التفصيلي المتوقف
على معرفة وجه الفعل حكم ايضا بوجوب اتيان الاقل المتخلص من مخالفة الامر وانت خبير
بفساده فان اللطف ان كان منحصرا في الماتي به او غرضا للامر فعنوان الماتي به
به حقيقة والمفروض تعذر امتثاله لعدم معرفة وجه الفعل لو قصده على وجهه مع
احتمال ان لا يحصل الماتي به الا بمعرفة وجه الفعل فمقتضى ما ذكره سقوط
التكليف راسا لا وجوب اتيان الاقل ثم ان مقتضى ما سلك به في المقام من انحلال
العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي وان الاقل معلوم الوجوب
بالتفصيل والشك في الاكثر شك ابتدائي اجراء اصالة عدم وجوب الاكثر
فانه لا مجرى للاصل في الاقل بعد العلم بوجوبه الاعم من اشتماله للوجوب النفسي
والمقدمي ولا مانع من جريانه في الاكثر كما انه لو علم اجمالا بنجاسة احد الانائين
الذي يعلم بكون احدهما المعين نجسا فانه لا مانع من اجراء اصالة الحل في غير
ذلك الاناء اعني الاناء الطاهر وقد ذكرته في هذا المقام وفي اول البحث
وفي تاسيس الاصل في المسألة بان ظن ان اصالة عدم التكليف وجوبا او تحريما
لا تنفع في دفع استحقاق العقاب على الفعل او الترك فان مجرد الشك
في التكليف كاف في عدم استحقاق العقاب فانه ليس الا اثر عدم الوجوب
والحرمة الواقعيين كي يحتاج الى احرازه باصالة العدم بل العقل قاطع
بقبح العقاب بلا بيان فالشك في الاكثر كاف في دفع استحقاق العقاب على تركه
ولا حاجة الى اصالة العدم ان ارادوا بها نفي استحقاق العقاب كما ان الشك في
حجية الظن بانفراده كاف في التحريم من غير حاجة الى اصالة عدم الحجية وهذا من
جملة التحقيقات التي تميز بها عمن عداه وقد بينا فساده فيما تقدم فانك
قد عرفت ان الشك من حيث هو لا اثر له بل الاثر انما هو للعلم ولو
كان اقتضائيا ولذا لو كان مسبوقا بالتكليف فشك في الفراغ لا بد من
اليقين بالبرائة وليس ذلك الا للعلم بثبوت التكليف لو انما يثبت في

الواقع

الواقع فمجرد الشك لو كان يكفي في دفع استحقاق العقاب فلا حكم بالاشتغال
في ذلك الفرض لوجود الشك فعدم استحقاق العقاب في الشك في التكليف
انما هو اثر العلم بعدم التكليف فان كل حادث مسبوق بالعدم الازلي
فالحادث معلوم العدم بمقتضى طبعه وانما يحتاج في وجوده الى علة فما لم يعلم
بوجوده يؤمن بمقتضى طبعه وهذا معنى اصالة العدم فقد ظهر ان مجرد الشك
في التحريم لا يكفي في الحجية نفي ما يكفي في التحريم فان الظن لو كان مسبوقا بالحجية
فشك في سقوطها عنه لا يحكم بحرمة العمل به بل لا بد من العمل به فالتحريم اثر
عدم الحجية المعلوم بالعلم التحقيقي او الاستصحابي ثم انه قده فرع على ما حققه في
اجراء اصالة البرائة في المقام فساد ما يتمسك به لوجوب الاحتياط مثل استصحاب
الاشتغال بعد الاتيان بالاقل وان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية بمعنى
ان مقتضى التنجز في المرتبة الثانية اعني وجوب الموافقة القطعية موجود بالفرض وهو العلم
الاجمالي بوجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر وعدم العرفان بالمتعلق ليس مانعا
لا عقلا ولا شرعا مثل وجوب دفع الضرر المحتمل اي وجوب الموافقة العلمية وان الاول
لعدم العلم بحصوله في ان انه لا يمكن قصد القربة بالاتيان به فلا بد من الاتيان بالجزء المشكوك
لتوقفه نعم ان هذه امور متعددة استدل بها لوجوب الاحتياط في المقام ولذا تصدى
للجواب عن كل واحد واحد كذلك حيث بانها ليست وجوها متغايرة وانما هي تعبيرات
مختلفة ومرجع الجميع الى امر واحد وهو ان الواجب مردد بين الاقل والاكثر
فتعلق الحكم الشرعي اما بالاقل او بالاكثر فيما بينهما الحق لا يعلم الامتثال بالامر المردد
فانه مع تقدير وجوب الاكثر لا يبرء ذمته بالاتيان بالاقل وبالعكس فان الواجب
هو الاقل بشرط عدم الزيادة فالشك في الحقيقة بين المتباينين وقد عرفت
انه لا مناص فيه من الاحتياط وهذا هو مرجع تلك التعبيرات المختلفة فاجاب قده عن
الاول بان يقال وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب لا مجرى له للاحتياط
بعد فرض كون الاقل هو المتيقن فان مجرد الشك في وجوب الاكثر يكفي في قبح المؤاخذة

مع تركه فلا يجب الاحتياط باستصحاب بقاء وجوب الامر المردد الا ان نقول بالاصل المثبت
وان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب
الاحتياط وقد ظهر فساد ذلك لما تقدم من انه لا متيقن في المقام فان الواجب
شرعا واحد وتردد بين الاقل والاكثر بالفرض فكيف يكون الاقل متيقن الوجوب اما
استحقاق العقاب بترك الاقل فليس لترك الاقل بل لكونه مؤديا الى ترك المكلف
به واما ثانيا فاستصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل الا وجوب الاحتياط بدليه
من كون الاصل مثبتا مع انه ما سلف في نفسه لا مجرى له في المقام فانا لا نريد تعيين وجوب
الاكثر باستصحاب الاشتغال بل نقول انه لم يبرح الذمة عن التكليف المتيقن بالاتيان
بالاقل فلا بد من تحصيل العلم بالفراغ ولا طريق له الا الاتيان بالاكثر فاين هذا من
اثبات وجوب الاكثر واجاب عن الرابع بانه يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم من
الشارع الالزام به لاجل التخلص عن العقاب وقد ظهر ضعفه وفساده فان العقاب
مع ترك الاقل غير معلوم لاحتمال ان يكون الواجب هو الاكثر ويكون العقاب مع تركه
فلا نعلم بالعقاب مع ترك الاقل على كل حال كي يقصد في اتيانه التخلص عن هذا العقاب
المتيقن نعم يحتمل ان يكون ذلك هذا الواجب شرعا فيحتمل العقاب مع تركه فلا يصح حينئذ
قصد التخلص عن العقاب بل يأتي بالاقل بداعي الاحتمال ان كان محتملا كالعقاب
وكذا سائر ما يكفي في قصد القربة مع العلم التفصيلي فلا وجه لاختصاص التخلص عن
العقاب بالقصد في المقام مع ان اصل الاشكال ليس في قصد القربة بالمعنى الذي
زعمه قدس سره بل مراد المستشكل ان المكلف به لا يعلم حتى يمكن الامتثال به بالاتيان
بالاقل فقط بل لا يعلم الامتثال به الا بالاحتياط بالاتيان بالجزء المشكوك فيه
ثم انه قده استدل على البرائة بالنسبة الى الجزء المشكوك فيه بعد الدليل العقلي
الذي تقدم بالدليل النقلي وهو اخبار البرائة وذكر منها قوله ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم بتقريب ان وجوب الجزء المشكوك فيه محجوب علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم فالجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل واما الاقل فانا نعلم بوجوبه

المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو موضوع عليهم وذكر ايضا قوله رفع عن امتي
ما لا يعلمون فان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين او ان
العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك
الكل مرفوع عن الجاهل الى غير ذلك من اخبار البرائة الجارية في الشبهة الوجوبية اقول
وقد عرفت فيما تقدم ان الحديث الاول لا دلالة له على البرائة اصلا فان الحجب عن
الشيء ليس الجهل به وانما هو المنع عنه بحيث لا يمكن الوصول اليه والجاهل بالحكم
ليس محجوبا عنه بل الواقع قد اختفى عليه وان كان منكشفا مع جمع من علمائه فالعلم
بالاحكام الشرعية لم يحجبه الله تعالى عن العباد بل غاية عنايته الاطلاع بها فما حجب الله
علمه عن العباد امور شاء الله تعالى ان يختص مع الناس ولا يعلم بها احد الا الراسخون
في العلم كتفاصيل المعاد وعالم البرزخ وغير ذلك ومعنى وضعها عنهم انه ليس عليهم ان
يتعبوا انفسهم في الوصول اليها والاطلاع عليها كي يستقل ذريعا فانه لم يوجب الله تعالى الاتفاق
بها فالحديث اجنبي صرفا عن المقام واما سائر الاخبار الدالة على البرائة فمفادها معذورية
الجاهل فهي اجنبية عن المقام لفرض وجود العلم الاجمالي بالتكليف وانما الشك في
المكلف به وانه هو الاقل او الاكثر وهو قده قد سلم انحلال العلم الاجمالي في المقام
الى علم تفصيلي وشك بدوي فاحتج على نفي المشكوك فيه باخبار البرائة مع ان اصل
الاشكال انما هو في الانحلال وهو الذي ينكره الخصم ولو سلم الانحلال فلا ريب
في جميع جريان جميع ادلة البرائة في المقام من العقلية والنقلية ولا حاجة الى الاستدلال
فانه اذا كان الاقل متيقنا فيكون الشك في الاكثر شكا بدويا ولا ينكر احد جريان
اصالة البرائة في الشبهة المجردة عن العلم فلا وجه لاستدلاله باخبار البرائة واما ما ذكره
في تقريب الاستدلال من ان الجزء المشكوك لم يعلم وجوبه فهو مرفوع فيتبين الفساد
فان اخبار البرائة انما تدل على معذورية الجاهل من حيث العقاب ولا معنى للعقاب
مع ترك الجزء فالاولى ان يقول ان وجوب الاكثر غير معلوم فيعارض ... وجوب
الاقل والوجوب المقدمي لم يكن موردا للاخبار كي يقال ان وجوب الاقل الاعم من

النفسي والغيري معلوم فهو موضوع والعجب انه قده نقل عن بعض مشايخه
انه ادعى ظهور الاخبار في نفي الوجوب النفسي المشكوك وان العقاب المنفي
هو العقاب المترتب على الشيء من حيث خصوص ذاته ومع ذلك اصر على ما سلك
به في المقام وقال ان الوجوب اعم وان العقاب مع ترك الجزء الغيري من حيث خصوص
ذاته لان ترك الجزء عين ترك الكل واشتهر بان ما ذكره بعض مشايخه في غاية
المتانة لكن ادعاء الظهور لا وجه له بل الاخبار صريحة فيه كما هو واضح واما ما ذكره
من ان العقاب مع ترك الجزء الغيري من حيث خصوص ذاته فهو كما ترى ضرورة ان
الجزء من حيث هو ليس متعلقا للحكم فلا معنى للعقاب عليه وانما الحكم تعلق بالكل المركب
من الاجزاء الذي له جهة وحدة اعتبارية والا فالاجزاء في نفسها امور متباينة فالاطاعة
والعصيان انما هما بالنسبة الى ذلك الامر الواحد الحقيقي ومعلوم لكل ذي مسكة ان اتيان
الكل المقدر واحدة كما ان تركه عصيان واحد فلو كان للجزء من حيث خصوص ذاته حكم كان
في اتيان الكل اطاعات متعددة وفي تركه معاصي كذلك والضرورة قاضية ببطلانه والعجب من
تعليله قده ذلك بان ترك الجزء عين ترك الكل مع انه تقدم منه قبيل ذلك ان ترك
الجزء سبب لترك الكل واين المقدمة من العينية وما ابعد ما بين الكلامين وكيف
يتفوه بان ترك الجزء من حيث انه جزء عين ترك الكل من حيث هو مع ان الجزء
من حيث هو مغاير للكل قطعا ولذا لا يتوهم احد ان اتيان الجزء عين اتيان الكل نعم هو
مقدمة لاتيان الكل فالمركب حقيقيا كان او اعتباريا ليس احد وراء الاجزاء لكن
كل جزء جزء منه مغاير للمركب فليس كل جزء هو المركب فالدار مثلا مركب من
الباب والجدران والسقف وهو عين الباب والسقف والجدران لكن الباب
ليس دارا كما ان الجدار ليس دارا فترك الكل عين ترك الاجزاء كما ان اتيانه
عين اتيانها لكن اتيان كل جزء بالخصوص ليس اتيان الكل كما ان تركه ليس تركه
فكون ترك الجزء عين ترك الكل لا اصل له فلا معنى للعقاب مع ترك الجزء من حيث
خصوص ذاته كما لا يخفى ثم قال قده لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم بل كان

العقل حاكما بوجوب الاحتياط كان اخبار البرائة كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل
العقلي وذكر في تقريب ذلك مقتضى الدليل العقلي المتقدم وهو ان الاقل متيقن
للعلم بوجوبه الاعم من النفسي والمقدمي ووجوب الاكثر غير معلوم ومفاد هذه
الاخبار نفي العقاب مع ترك الشيء لو كان واجبا في الواقع ومحصل ادلة الاحتياط
وجوب دفع العقاب المحتمل والمفروض ان الشارع قد اخبر بنفي العقاب
مع ترك الاكثر لو اقتضى العقل وجوبه من باب الاحتياط لاحتمال العقاب
مع تركه باخبار الشارع بنفي العقاب عليه اقول ان مفاد اخبار البرائة انما هو
معذورية الجاهل بالحكم التكليفي ومفاد ادلة الاحتياط تنجز الواقع على العالم بالعلم
الاجمالي فيكون الجاهل معذورا والعالم غير معذور وفيهما متغايران ومع جميع وجوه
ولا ارتباط بينهما كي يكون احدهما حاكما على الاخر مع انه لو تم ذلك لدل على عدم حجية
الطرق الشرعية باجمعها فان مرجعها الى وجوب دفع العقاب المحتمل في ترك العمل بمؤداها
ولذا ارتفع ذلك الاحتمال باخبار الشارع بنفي العقاب مع تركه والعجب انه قده اعترف عن
الدليل العقلي المتقدم فانه لا حكومة لاخبار البرائة على شيء مع تقدير تماميته ومع ذلك
جعل في تقريب الحكومة الاقل متيقنا وقال ان الشارع اخبر بنفي العقاب مع ترك الاكثر
مع انه لو تم حكومتها لادلة الاحتياط لجرى البرائة بالنسبة الى الاقل والاكثر لاخبار الشارع
بنفي العقاب مع ترك الاكثر والاقل جميعا ومن هنا ينقدح انه لا ادلة الاحتياط واردة
على اخبار البرائة فانها تدل على معذورية الجاهل ومفاد ادلة الاحتياط ان الجهل قد ارتفع
مع وجود العلم الاجمالي وان الشخص عالم بالواقع كما انه اتضح انه مع تقدير تمامية الحكومة
لا خصوصية لاخبار البرائة بل كان جميع ادلة البرائة من العقلية والنقلية حاكما على ادلة الاحتياط
فقد تبين انه لو كان في المقام حكومة لشيء على شيء فادلة الاحتياط حاكمة على اخبار البرائة
كما نقله عن بعض معاصريه لكن ذلك المحقق اختفى ذلك بما اذا اريد من اخبار
البرائة نفي الحكم التكليفي واما اذا اتمسك بجملة من الاخبار على نفي الحكم الوضعي كالجزئية
والشرطية فاخبار البرائة حاكمة على اصالة الاشتغال وسائر ادلة الاحتياط وذكر

في توضيح ذلك ان من الأصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه باصالة العدم وعدم
الدليل دليل العدم ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد حققنا
فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار فتبقى تعميمها
للحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم يتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام نقول
الرابعة ان ماهيات العبادات هي الأقل اي الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة
مورد التكليف ظاهرا بمقتضى نفي جزئية المشكوك لان العلماء لم يزالوا
اخبار البراءة اقول قد عرفت ان هذه الأخبار انما تدل على معذورية الجاهل
فلا تعرض لها للأحكام الوضعية اصلا كما اتضح تفصيلا فيما تقدم واما الاستدلال
بفهم العلماء فمن العجب لأمور فان فهم العالم حجة في حقه وحق مقلديه واما من هو
مثله في العلم فليس فهمه حجة في حقه فان المستدل بفهم العلماء ان كان ممن يدرك
الكلام ويحيط بما يتوقف عليه الدلالة ويصححها فاذا رأى ان الكلام لا دلالة
فيه مع ما فهمه العلماء فكيف يكون فهمهم حجة له وان لم يكن ممن يطلع بجهات الكلام
فليس ممن يلتفت الاستدلال اصلا واما ما ظهر لي من التفصي من ان مستند اصل العدم
وعدم الدليل دليل العدم هو هذه الأخبار فواضح الفساد اما اصالة العدم فليس
الا بناء الأخذ بالمقتضي وعدم الاعتناء باحتمال المانع المعبر عنه بقاعدة اليقين
في كلمات الائمة عليهم السلام وبالقاعدة الشريفة في عبارات بعض المحققين من المتقدمين وهو
الذي يسمى باستصحاب حكم النقل الذي عملوا به من اول الدهر الى اخر الدنيا
ومستنده برهان عقلي قد تقرر في محله قد جرى عليه نظام العالم وليس في بني ادم بل هو جبلي
الحيوانات بل الحشرات كالديدان والهوام فاصالة العدم لا معنى لها الا اصالة عدم
المانع بعد احراز المقتضي واما عدم الدليل دليل العدم فليس اصلا بل انما هو
دليل قطعي على العدم في مورده والذا اعتبروا في مورده عموم البلوى كما تعرضنا
له فانهم ذكروا ان الشيء اذا عم به ابتلاء جميع الناس ولم يكن بيانا بالبيانات الواصلة
الموجودة في الكتب المعتمد عليها لانه مع ذلك نعلم قطعا بعدم ورود في الشرع والا

لوصل

لوصل الينا لا محالة فانه كان من تلامذة الصادقين عليهما السلام اربعة الاف
علماء اجلاء وكانوا يكتبون بامرهما جميع ما يصل منهم ويدونونه في اصولهم
وكانوا اتقياء بمرتبة لا يمكن ان يفوت منهم شيء بسبب تخلل وفضلا عن مثل ما
نحن فيه مما يبتلي الناس به وهذا المستند ذلك الدليل بمعنى اخبار البراءة وتلك
الدليل نبايت كلي فكيف يكون الأخبار مستندا لذلك قد ظهر لك ان لم يطلع بمستند
القاعدتين نعم ان مستندهما اخبار البراءة فلنفسر الى العلماء جملا ثانيهما ان لا مستند
عندهم سوى تلك الأخبار ثم انه استدل على عدم وجوب الاحتياط بامور منها
اصالة عدم وجوب الاكثر ومنها اصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته
ومنها اصالة عدم جزئية الشيء المشكوك واجاب الشيخ ره عن الأول بانك
قد عرفت ان مجرد الشك في وجوب الاكثر يكفي في قبح المؤاخذة مع تركه ولا حاجة
الى احرازه بالاصل وقد عرفت ان الأصل لا يخلو عن مورد فقط ومجرد الشك لا
الى ان قال الجواب هو ان الواجب مردد بين امرين احدهما اقل والآخر اكثر ولا
شبهة في الدين بالقرض فان متعلق الحكم الشرعي هو المركب من تسعة اجزاء
او المركب من العشرة فاجراء الأصل في احدهما تعيين للحادث بالاصل وذلك
شان الدليل وعن الثاني بانه ان اريد من وجوب الشيء المشكوك في جزئيته
وجوب الجزء في ضمن الكل فهو عين وجوب الكل فان ايجاب المركب عين ايجاب
الأجزاء المؤلف منها فمرجع ذلك الى عدم وجوب الكل الذي هو الاكثر
وقد عرفت انه لا حاجة الى احرازه بالأصل وان اريد منه الوجوب المقدمي بمعنى اللابدية
في تحقق اتيان الكل مع اتيانه فالوجوب بهذا المعنى لازم للكل حادث بحدوث مغاير
لوجوبه الكل فاصالة عدم اللابدية في اتيان الكل مع اتيان الجزء المشكوك فيه لا معنى
له الا اصالة عدم وجوب الاكثر الذي هو الكل وقد عرفت حاله وبمعنى الطلب الغيري حادث
مغاير لكن لا يترتب عليه اثر الجعلي فيما نحن فيه الا مع القول بالاصل المثبت لنثبت بذلك

كون الماهية هي الأقل وانت خبير بان وجوب الجزء لا معنى له الا وجوب الكل ولا
للتشقيق الذي افاده فيرد الجواب الى الشك في وجوب الجزء مسبب عن الشك
في وجوب الكل فليس للجزء مورد للاصل بل مورد الأصل هو السبب وقد عرفت
حاله واما اصالة عدم الجزئية فمرجعها الى اثبات كون الأقل هو الواجب وقد عرفت ان
ذلك تعيين للحادث بالأصل واجاب الشيخ ره عن ذلك ايضا بوجوه ثلاثة فقال
اولا ان جزئية الشيء المشكوك ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم وهذا كما ترى
نعلم سهو من قلم الناسخ فان الشيء اي المركب لما كان حادثا فاجزائه ايضا حادث لا محالة
الا ان يقول قدم بقدم المركب ماناد ليس عندنا تقدم من مانع وثانيا ان اريد من عدم
جزئيته عدم صيرورة المشكوك جزء المركب بامر به فيلتبس للشك في المركب المأمور به
فمرجعه الى اصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه فقد انه اصل مثبت وثالثا ان اجزاء
عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه الذي هو عبارة عن ملاحظة عدة اجزاء
غير مرتبطة في نفسها شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب الا ان تركيب
شيئا واحدا فله وجه الا ان يقال ان جزئية المشكوك عين كلية المركب المشتمل عليه فنفي
الجزئية عين نفي الكلية عن الأكثر وهو اثبات الكلية للأقل وليس ذلك من الأول والعكس وثبت
جريان هذه ايضا ليست وجودها مستقل فان الشيء اذا اعتبر جزء من شيء عند اختراع
فوجوده في مرحلة الاختراع مشكوك الجزئية لا يختلف حاله باعتبار مرحلتي اي مرحلة
الاختراع ومرحلة الامر فليست هنا احالة لا مستقلة كي يجاب عنها بانه مستقل فان نفي
الجزئية عند الاختراع عين نفيها في مرحلة الامر وقد يظهر منه في المقام ان
اختراع الماهية عبارة عن تصور الامور الغير المرتبطة مرة واحدة وانت تعلم بان
تصور الامور الغير المرتبطة وملاحظتها مرة واحدة ليس اختراعا والا لكان كل من تصور
امورا غير مرتبطة ولاحظها مرة واحدة لكان مخترعا للماهية مع ان من البديهي ان مجرد تصور
ابيات متعددة وملاحظتها احاطة السبع بها المعشر بل لا بد من جعل بين ابيات ونوع
وترتيب بين الأبيات وهكذا فاختراع الماهية صنع وجعل لا مجرد تصور ولحاظ
وحدة وكذا اريد بل نفي شيء في المجعول باعتبار الجاعل ويخرجه باختراعه فتعين الرحلة نفيا

الغير المرتبطة ليس اختراعا للماهية نعم يحصل من جميع ما نقلناه ان ما سلكه به الشيخ
في اثبات مختاره اعني جريان اصل البراءة في دوران الواجب بين الأقل والاكثر
من ان وجوب الأقل الاعم من النفسي والمقدمي متيقن ووجوب الاكثر مشكوك
فلا يستحق العقاب على تركه ولو كان واجبا في الواقع لقبح عقاب الجاهل لا ينهض دليلا
على اثبات مختاره مع انه قده زعم انه احسن الطرق لاثبات ذلك فانك قد عرفت
ان متعلق الحكم الشرعي مركب مردد بين الأقل والأكثر ولا نعلم تعلق الحكم الشرعي
مع الأقل فلا طريق لنا للامتثال الا الاتيان بالمشكوك كما في المتباينين هذا هو الحكم
في اصل المسألة لكن التحقيق ان اصل الصلوة ليست داخلة في هذا العنوان
بل الصلوة التي هي من اهم الواجبات في الدين بحيث من تعمد في تركها كان كافرا حقيقتها
لها جهتان جهة نفسانية وجهة خارجية فان معنى اللفظ وحقيقته هو العطف كما تعرض
به بعض مهرة علماء النحو وعطف العبد للمولى تعالى وخضوعه له ويعبر بالفارسي
كرنش كردن وبالعكس الرحمة والتفضل وعطوفة المساوي للمساوي مهربان
وبهذا الاعتبار يصح الاطلاق هذا اللفظ على كل ما يتخضع به لله تعالى من هذا
قولهم الطواف في البيت صلوة فان الطواف وفود البيت والخضوع عنده مع وصف
الوفود كل ما يتخضع به فالطواف صلوة حقيقة وهذا معنى اصل اللفظ الموجود
في جميع العبادات وهذا المعنى جهة يحصل في النفس بافعال خارجية كالقيام
عند المولى وانحناء الراس والسجود وسقوط على الأرض اعني السجدة
الصلوة المقابلة للقيام الخضوع عند الركوع فاما الا ان خضوعيته لحج الخضوع
عنده مع وصف الوفود فانها بعين تلك الصلوة لا جزء منها كما حقق في محله وهذا
معنى قوله تعالى فقعوا لله قانتين فان الركوع حقيقة الخضوع عند الرب وهو القيام
عنده قانتا فتلك الصلوة لها جهتان الخضوع وما يتحصل به ذلك والأولى جهة
نفسية والثانية خارجية ومتعلق الحكم هو الجهة الأولى والجهة الأخرى محصلة لها
فيصح الاطلاق اللفظ عليها لاتحادها في الوجود ونظير ذلك اكرم ان التمهي فانظاهر

جهة معنوية تحصل باحد امور ثلاثة كالغسل والوضوء والتيمم وهي افعال خارجية
محصلة لهذه الآثار المعنوية متحدة مع هذه الآثار المعنوية ولذا قيل ان الطهارة اسم
للغسل والوضوء والتيمم وكذا العقد امر معنوي يحصل بالايجاب والقبول وكذا
الامر الانشائي الحاصل بقولنا افعل ونحوه فان الاحكام انما تعلقت بنفس
هذه الأشياء لا بمحصلها فالواجب هو نفس الخضوع الخشوعي والقيام محصل
له كالقعود والاضطجاع وكذا الركوع والسجود وغيرها محصلات لكيفيات
اعتبرت في الخضوع في مرحلة الامتثال بحيث لو اخل بها لم يمتثل باصل الواجب
وان كان قد حصل ذات المامور به بنفس القيام فتحصل ان الواجب هو الخضوع
الخشوعي والقيام محصل له وسائر الافعال محصلات لكيفياته المعتبرة في الامتثال
لا فكلما علمنا باعتباره في مرحلة الامتثال ناتي به والمشكوك نتمسك بالاصل نافي
الاصل عدم اعتبار شيء في صحة الامتثال باصل الواجب المفروض حصوله بنفس
القيام فلو لم نعلم باعتبار فعل خارجي عدا القيام لاكتفينا به ودفعنا المشكوك بالاصل
نعم لو امر بعنوان لم نعلم حصوله الا بعد اتيان جميع ما يحتمل ان يعتبر في حصوله
فلا مجال لاجراء الاصل في كل لعدم العلم بحصول ذلك العنوان بالامور المعلوما
باعتبارها فلا بد من الاحتياط كما لو شككنا في اعتبار شيء في الغسل بالفتح جزء او
البشرة او في اعتبار فعل خارجي في الوضوء مثل الغسلتان والمسحتان المسئلة
الثانية ما اذا كان الاشتباه من جهة اجمال النص بان يتعلق ١٢ الشك في الجزئية
الحكم على عنوان مردد بين احدهما الاقل والاكثر لاجمال ذلك العنوان والاجمال في اللفظ
الذي هو موضوع الحكم قد يكون لعدم الاحاطة بجهات المعنى الذي وان كنا
نعرف بعض مصاديق هذا المفهوم مثلا فانا نعلم بان الماء الصافي
من مصاديق الماء قطعا لكننا نشك في ماء السيل انه ايضا من مصاديقه اولا
لعدم الاحاطة بجميع جهات معنى الماء وكلفظ الظاهر فانا نعلم مصاديقه على نحو
ومواضع مشكوكة كباطن الانف وعكنة البطن وقد يكون لعدم معرفة الموضوع له

سا

سا اسا لفظ الصلوة المردد بين مركبين احدهما اقل والاخر اكثر بناء
على ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة يعني المستجمعة لجميع الاجزاء فيكون
لفظ الصلوة ح مجملا لا محالة اذا تعلق الحكم بلفظ مجمل باحد الوجهين فان كان
الاجمال من قبيل الثاني فلا مناص من الاحتياط كما هو مذهب القائل بالوضع
للماهية الصحيحة فانه ان اتى بالمركب الذي هو الاكثر يقطع بالامتثال القطعي
بتحقق الموضوع ح واما ان اكتفى بالاقل فلا يعلم بالامتثال لعدم علمه بتحقق
الموضوع ح لاحتمال ان يكون المشكوك جزء من المركب الواجب المفروض ان
اللفظ موضوع للمستجمعة لجميع الاجزاء الواقعية بحيث لو فقد جزء منه لم يصدق
ذلك اللفظ على الفاقد فلا يعلم الامتثال بالواجب الا باتيان جميع الاجزاء المحتملة
للجزئية وان كان من قبيل الاول فيمكن ح اجراء الاصل بالنسبة الى مورد الشك
كما اذا اوجب غسل ظاهر البشرة وشك في باطن الانف وعكنة البطن فيغسل
كلا على صدق الظاهر عليه والمشكوك يجري فيه البرائة ومثل ذلك لفظ
الصلوة على القول بوضعها للاعم من الماهية الصحيحة والفاسدة كسائر الماهيات
التي تطلق على الصحيح والفاسد فانه على هذا القول وان لم يكن مجملا للعلم بان
الموضوع له اللفظ هو الاعم من الصحيح والفاسد لكنه اذا شك في جزئية شيء
لا نفسي من المركب الواجب فيمكن ح اجراء اصل البرائة كوجود المتيقن
والمفروض ان الشك في جزئية المشكوك ليس شكا في صدق اسم الصلوة
على الفاقد كما هو مذهب القائل بالاعم وقد تحصل من جميع ذلك انه على القول
بوضع لفظ الصلوة للصحيح فيكون اللفظ مجملا مرددا بين الاقل والاكثر والاكثر
صحيح قطعا واما الاقل فلا نعلم بصحته لاحتمال ان يكون المشكوك جزء في الواقع
والصحيح هو الموضوع له اللفظ فالشك في الصحة شك في صدق اسم الصلوة فمع عدم
العلم بتحقق الموضوع لا مجرى لاجراء الاصل فلا بد من الاحتياط كما هو مذهب القائل با
الصحيح ومع القول بوضعها للاعم لا يجب الاحتياط بل يمكن اجراء الاصل فان الفاقد

صلوة قطعا فاعلم بجزئيته يأتي به ويدفع المشكوك بالاصل بل القائل بالاعم يتمسك
باطلاق اللفظ ايضا بتقريب ان اجزاء الصلوة مختلفة فبعضها مقوم لحقيقة الصلوة
فلا يصدق اللفظ على الفاقد لذلك الجزء والشك في مثل ذلك شك في صدق
اللفظ وبعضها ليس بهذه المثابة فاصل الصلوة عبارة عن تلك الاجزاء المقومة
والاجزاء الاخر تفصيل من ابنية في ذلك فانه اذا اطلق اللفظ فانما يراد
منه تلك الاجزاء لو لم يعلم باعتبار جزء اخر فان الشك في جزئية شيء يتمسك
باطلاق اللفظ فانه لم يؤخذ في صدقه الاجزاء الاخر المعتبرة واحتمال اعتباره
بجزء عقلي مدفوع بالاصل العدم وبالجملة لا وجوب للاحتياط على مذهب الصحيحي
وجريان الاصل على مذهب الاعمي كما لا اشكال فيه وهذا هو ثمرة النزاع ولا ثمرة
لو راد ذلك بل ولم ينقل هذا النزاع الا لترتيب تلك الثمرة والشيخ ره قد انكر
هذه الثمرة البينة وقال انه يجري الاصل على مذهب الصحيحي كما انه يمكن وجوب
الاحتياط على القول بالاعم اما الاول فمحصل كلامه فيه ان اجمال اللفظ لا يضر
في اجراء الاصل بعد ما تقدم في المسئلة السابقة من تيقن وجوب الاقل
المردد بين النفسي والمقدمي فالاقل متيقن الاتيان والاكثر مشكوك الوجوب
فهو محل لاجراء الاصل وان لم يكن مجملا والاجمال انما يوجب الاحتياط اذا
لم يكن هناك متيقن فان اجراء الاصل في احد المحتملين معارض بجريانه في المحتمل
الاخر وهذا هو مناط وجوب الاحتياط واذا انتفى ذلك وجرى الاصل في الاول
معينا فلا يجب الاحتياط ح وانت خبير بان وجود القدر المتيقن مع تسليمه
انما ينفع في المسئلة المتقدمة التي لم يكن هناك خطاب تفصيلي ولفظ مجمل واما هذه
المسئلة فلا ينفع فيها وجود القدر المتيقن فان هنا خطابا تفصيليا ولفظا مجملا فاشك
ح في ان الاقل هل هو صلوة او لا فمع عدم العلم بتحقق موضوع الحكم باتيان الاقل بانه
صلوة او لا كيف يؤمن بالقدر المتيقن من الحكم فان الاتيان ح انما هو احراز موضوع
الحكم والقدر المتيقن انما ينفع بعد ذلك وكون الحكم متيقنا لا يجعل المشكوك صلوة
العقاب انما هو على ترك الصلوة والاقل مشكوك الصلوتية مع انك قد عرفت ان المرتب
للعقاب انما هو ترك الواجب النفسي وذلك الوجوب لم يعلم قدر متيقن وبالجملة فحصل

ما

ما ذكره الشيخ انه وان لم نعلم بكون الاقل صلوة لكن تارك الاكثر يستحق العقاب اما لانه
صلوة او لان الصلوة وان كانت هي الاكثر لكنه ترك بترك الاقل وقد عرفت
ان ذلك مغالطة صرفة فان ترك الاقل من حيث هو ليس موجبا للعقاب نعم تارك
الاقل مستحق للعقاب قطعا فانه تارك للصلوة قطعا ثم انه قده اورد على نفسه
سؤالا ايضا في ما افاده في المقام ومحصل ذلك السؤال ان الفاسد ليس
مطلوبا للشارع بل المراد والمامور به هو الصحيح قطعا فيجب القطع باتيان مراد
الشارع والمامور به ولا يكون ذلك الا باتيان جميع المحتملات فلا مناص
من الاحتياط واجاب بما محصله ان مفهوم الصحيح ليس هو المراد والمامور به
كي يكون الصحة معتبرة قبل العمل فيجب احرازه حين العمل بل مطلوب الشارع
والمامور به هو مصداق الصحيح اي متعلق التكليف حين يتصف بالصحة بعد
الايجاد ويطرء عليه الصحة لان الصحة انما تعتبر بعد الايجاد والعمل فالصحة معتبرة بعد العمل فح
اذا اتى بما علم اعتباره من الاجزاء ودفع المشكوك بالاصل فانما اتى بالصحيح لان
ما اتى به موافق للامر به بضميمة الاصل ولو كان المراد هو مفهوم الصحيح فاذا شك
في الجزئية فيكون الصحة مشكوكة فلا بد من الاحتياط قده وقال في اخر كلامه في الجواب
ونظير هذا التوهم انه اذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح والصحيح مختلف
مصداقه بين الاقل والاكثر فيجب فيه الاحتياط ويندفع بانه ان اريد بالموضوع له ١٢ الوضع
المصداق الواقعي الى آخره ولا شبهة في انه لا معنى للقول بوضع الفاظ العبادات
للصحيح في مقابل القول بوضعها للاعم الا كونها موضوعة لعنوان الصحيح الذي هو
مفهوم مبين منطبق على مصداق مردد بين امرين وان كان اللفظ فيه مجملا الا ان الصحة
في الموضوع له فاشتباه مصداقها لا يوجب اجمال اللفظ ولو كان معنى الوضع للصحيح
الوضع لمصداق الصحيح لا من حيث انه مصداق فان الوضع للمصداق يعني الخ
يعني الوضع للمفهوم بل معنى وضعه للماهية التي تطرء عليها الصحة وتتصف بها بعد ١٢ اللفظ
الايجاد ومعنى القول بالوضع للاعم فان الموضوع له نفس الماهية الخ

عن وصف الصحة المنتقضة بالعدم الايجاد وتلك الماهية لا تتعلق على المستجمع للاجزاء
لا تطلق على الفاقد له نعم موضوع الحكم الشرعي هو ما يحسب بحسب المستجمع للاجزاء والشرائط
واما ما وضع له اللفظ فهو مطلق او مبهم فيقع هذا لا يكون اجمال في اللفظ فان
هذا معنى مذهب الاعمي فلم يكن في المسئلة حق الا انه فلا معنى للنزاع وذكر الثمرة له
فالحق ورع تشهد بان معنى الوضع للصحيح هو الوضع لمفهوم الصحيح فالشك في
الصحة شك في صحة اطلاق اللفظ على الفاقد كما هو صريح اهل هذا المذهب ولذا
يكون اللفظ مجملا ولم يبق مجال من الاحتياط كما هو المعلوم والواضح عند اهل
المذهبين ولو كان الامر كما زعم لم يكن في المسئلة الا قول واحد فلم يكن معنى للنزاع
ولا لذكر الثمرة ولا يجب خفاء مثل هذا اللب عليه قده فان كلا من تعرض لهذه
المسئلة جعل وجوب الاحتياط وعدمه ثمرة للنزاع بل لم يتكلموا في تلك المسئلة
الا لترتب هذه الثمرة لان المعلوم عند الاعمي والصحيحي وجوب الاحتياط على القول
بالصحيح ولا طريق لاجراء الاصل فيه اصلا الا ان من المعلوم عندهم ايضا عدم وجوب
الاحتياط على القول بالاعم ومن الغريب ما ذكره قده من ان من جعل وجوب
الاحتياط ثمرة للقول بالصحيح فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط
في الشك في الجزئية لا ان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيح يقول بوجوب
الاحتياط وانت خبير بانهم انما ذكروا ذلك ثمرة للنزاع وذكر المختار لا معنى لكونه
ثمرة النزاع فلو جرى الاصل على هذا القول ايضا لم يكن ثمرة للنزاع وهذا واضح
ومما ذكرناه يتبين انه لا معنى لما اورده على نفسه واجاب عنه فان متعلق التكليف
على القول بالصحيح معلوم بعينه مشتبه مصداقه بين امرين فيجب الاحتياط
كما اعترف به فلا معنى لهذا الايراد على هذا القول نعم اورد ذلك على القول
بالاعم والجواب هو ما ذكره قده كما لا يخفى على المتامل واما الثاني اعني وجوب
الاحتياط على القول بالاعم فقد اطال الكلام فيه وملخصه ان لفظ الصلوة مثلا
موضوع للقدر الجامع بين الجميع الاجزاء والفاقدة لبعضها الغير المقوم بصدق
اسم الصلوة فان بعض الاجزاء لو فقد لم يصدق اسم الصلوة فان شك في كون

١٣ الواحد ح

المشكوك

المشكوك جزءا مقوما فالشك في صدق اسم الصلوة فلا يجوز فيه اجراء
الاصل وبعضها غير مقوم فالصلوة بالنسبة اليه القدر الجامع بين الواجد
لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها الغير المقوم من الافراد المطلقة فكل جزء ثبت
على مسمى الصلوة فهو تقييد للمطلق فالاجزاء الغير المقومة تقييدات في ذلك
المطلق فان الشك في مثل هذا الجزء يدفع باصالة عدم التقييد واجاب
عن ذلك بما محصله ان التمسك بالاطلاق انما هو فيما علم كون المتكلم في مقام
البيان كي يحكم بمقتضى الاصل على ارادة المطلق بقبح التكليف بالمقيد مع عدم
البيان واما اذا لم يعلم ذلك بل احتمل ان يكون في مقام بيان حكم القضية المهملة
لتعلق غرضه بجعل المقيد اه فلا يجوز التمسك بالاطلاق لعدم قبح ارادة المقيد
في الواقع مع عدم ذكر القيد فانه يبقى المقدار الذي تعلق غرضه به ثم قال والمطلقات
الواردة في الكتاب في مقام بيان تاكيد الامر بالصلوة لا في مقام بيان كيفية الصلوة
اقول ان التمسك بالاطلاق ليس مشروطا بشيء فانه كلما شك في التقييد يدفع بالاصل
فان اصل من المتكلم كلام وعلم ان غرضه بيان حكم القضية المهملة فاذا احضر وقت
العمل وشك في كون ذلك الحكم مقيدا بقيد من القيود ولم يقع منه بيان آخر
الاول فلا شبهة في انه يتمسك بالاطلاق ويدفع احتمال التقييد بالاصل فانه اذا
لم يقيد سابقه كلام الخ في وقت الحاجة علم انه اكتفى بالبيان المتقدم والمفروض ان الحكم
هناك مطلق فاشتراط كونه في مقام البيان لا وجه له بل لا معنى له فانه ان لم يقيد بشيء من
القيود ثانيا علم انه كان اولا في مقام البيان واما عدم التمسك بالاطلاق قبل التفحص عن
ارتكاب [illegible] في غير وقت الحاجة فانما هو للعلم بان عادة الحكماء
فان مطلق الادلة ليس نافيا لكل حصر قطعا واما تعليل الاشتراط بانه ان كان
في مقام بيان حكم القضية المهملة فلا يقبح منه ذكر المطلق وارادة المقيد في الواقع مع عدم
ذكر المقيد واما ان كان في مقام بيان الكيفيات فيقبح منه ذلك فيتمسك باصالة عدم
التقييد ففيه ان التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به لا ريب في قبحه فان

قبح تنجز الحكم على الجاهل من القضايا المسلمة عند كل احد لكن لا ربط له بمسئلة التمسك
بالاطلاق فان ذلك انما هو عند احتمال التقييد من المتكلم وعدم اطلاع الشخص
عليه ومع العلم بعدم التقييد في كلامه واحتمال ارادته في الواقع لا معنى للتمسك بالاطلاق
للعلم بارادة المطلق جزما لا معنى لذلك الا احتمال قبح تنجز الحكم على الجاهل واما
المطلقات الواردة في الكتاب فبيانها موكول الى اهل الذكر عليهم السلام فان لم يرد منهم
بيان في مطلق واحد من هذه المطلقات يتمسك بالاطلاق ما في الكتاب اذا احتمل ان
يقع منهم التقييد ولم يطلع به لك فقد ظهر ان هذا الذي ذكره في عدم صحة التمسك بالاطلاق
على مذهب الاعمي لا يوجب ترتب ما ذكره اخيرا من ان الشك في جزئية شيء لعبادة
لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب
القائل بالوضع للصحيح في رجوعه الى وجوب الاحتياط او اصالة البرائة على الخلاف في المسئلة
فان ما ذكره لا يصلح وجها لعدم صحة التمسك بالاطلاق مع ان طريق الحكم [illegible] الاهل
على مذهب الاعمي ليس منحصرا في التمسك بالاطلاق فان له ان يقول ان موضوع الحكم
ماهية مخترعة مركبة من عدة اجزاء فكل ما كونه جزءا من تلك الماهية يجب الاتيان به و
المشكوك يدفع باصالة عدم الجزئية في مرحلة الاخراج ولا حاجة الى التمسك بالاطلاق
هذا ولكن التحقيق انه لا معنى للتمسك بالاطلاق على هذا القول فان الصلوة مثلا على هذا
مركب مخترع مردد بين الاقل والاكثر وان كان اللفظ يطلق على كل منهما لكن المركب
المخترع مردد بين الاقل والاكثر فكل جزء اعتبر فيه لابد اخذه في ذات المركب وان كان جزءا
مقوما [illegible] فاجزاء الشيء نفس ذلك الشيء وان كان بعضها [illegible]
لكما فلا اطلاق في اللفظ على مذهب الاعمي كي يتمسك به وليس طريق اخر الا اجراء الاصل
على هذا المذهب لا فرق بينه وبين مذهب الصحيحي في وجوب الاحتياط وعدمه
فانه على القول بوضع اللفظ للاعم كان هذه المسئلة مثل المسئلة المتقدمة اعني كون
الشك في الجزئية ناشيا من فقد النص فانك قد عرفت في تلك المسئلة ان موضوع
الحكم الشرعي مردد بين المركب الاقل والاكثر وليس له متيقن فيجب الاحتياط لا محالة

١٤٢

وكذا

وكذا هذه المسئلة فان اللفظ وان كان يطلق على الواجدة للاجزاء والفاقدة لبعضها
لكن موضوع الحكم الشرعي مردد بين ان يكون هو المستجمع لجميع الاجزاء او الفاقد
للبعض فلا طريق للامتثال الا الاحتياط كما لا يخفى على المتامل المسئلة الثالثة اذا
كان الشك في الجزئية ناشيا من تعارض النصين الذين يدل احدهما على الجزئية
والاخر على عدمها فمقتضى التعارض هو التساقط فالمرجع هو الاصل المؤسس
في المسئلة الاولى اعني ما لا نص فيه من البرائة والاحتياط على الخلاف المتقدم هناك
وقال الشيخ قده مقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ بل صريح التخيير هنا
انتهى وقد ذكرنا سابقا ان التخيير المستفاد من اخبار العلاج هو التخيير الواقعي فان المصلحة
قد تقتضي عدم تعيين الحكم للواقعة من قبل المولى بل جعل احكام مختلفة متضادة
لواقعة واحدة وارجاع التعيين الى اختيار المكلف فكلما اختار تعين ذلك في حقه
فما دام تلك المصلحة موجودة فالواقعة متصفة بكل واحد من الاحكام نعم اذا انتفى
تلك المصلحة فللواقعة حكم واحد والاخبار التي بايدينا اعني المدونة في الكتب
الاربعة ليس فيها اخبار متعارضة فانها ماخوذة من الاصول الاربعمائة التي
كانت لاصحاب الصادقين عليهما السلام فانه كان من اصحابهما اربعة الاف علماء اجلاء ينقلون
عنه [illegible] عليه السلام بكتب [illegible] لئلا يضيع [illegible] اصحاب [illegible] فانه
قال يأتي زمان هرج لا يكون للناس مرجع الا هذه الاخبار فكتب هؤلاء
الاجلاء ما تلقوا عنه [illegible] اربعمائة اصل وكانت هذه الاصول
الائمة مشهورة معولا عليها وكان امر هذه الاصول في الاشتهار كالشمس في رابعة
النهار فالاخبار الملفقة في هذه الاصول كانت [illegible] الاجلاء فلذا
هذه الاخبار انما هو بعد التنقيح والتهذيب وقد عرض اكثر بعض هذه الاصول
على الائمة [illegible] فكانت هذه الاصول [illegible] من الاتقان لم يكن [illegible] التعويل
عليها ولم يكن فيها اخبار متعارضة فانها [illegible] الامام [illegible] فلا [illegible]
فيها التعارض بعد هذا الضبط والاتقان وهذه الاخبار بعينها هي الموجودة في الكتب

الا بعد فليس فيها خبر متعارض لا يشابهه التقية الظاهر ولو كان فغاية الأمر
ان الفقيه يعرف جهة التعارض فهو يقطع بأن منشأه اما وقوع الغلط في النقل او السقط
من الراوي واشباه ذلك وكيف كان فلا مورد لأخبار التسليم في الأخبار التي بأيدينا
فليس في الفقه مورد يحكم فيه بالتخيير لأجل التعارض نعم مورد هذه الأخبار هي
الأخبار التي قبل تدوين الأصول الأربعمائة فانه قد صدر عن الأئمة عليهم السلام قبل تدوين
هذه الأصول احكام متضادة لو اطلع عليها احد لشك وابتلاهم بالمخالفين فأرادوا
ان يختلفوا ولا يأخذ المسلمون بقول الخلاف بينهم كما قال عليه السلام نحن ألقينا الخلاف بينكم
حقنا لدمائكم وقال عليه السلام في الفرات ادخل ما للامام ان يحكم في كل واقعة بسبع ولو أكثر من
من القاء الخلاف انما هو لأجل حقن دماء الشيعة عنهم وبعد ذلك تحصل التقية فانهم لو
اتفقوا على حكم لكان اميز لهم الخلاف ولو وقع الخلاف بينهم وليست التقية منحصرة
في موافقة العامة كما يتوهم بل تحصل بالموافقة لاجتهاد واحد من علمائهم لا يوجب التقية
في الحكم فان الفقهاء اذا رأوهم مختلفة في ذلك الحكم فالتقية بموافقتهم انما هو فيما هو
من مشاجراتهم ولا معنى للتقية في غير ذلك كما هو واضح فقد تحصل مما ذكرناه ان اخبارنا
سالمة عن التعارض فلا مورد في زماننا لاخبار التخيير وانما كان ذلك في زمن الأئمة عليهم السلام ومن قرب
الناس منهم قد ذكروا في اصول الفقه ان مقتضى القاعدة في الخبرين المتعارضين هو
التساقط بعد التكافؤ لكن مقتضى اخبار التخيير هو التخيير بعد التكافؤ لا التساقط
هذا هو الذي استقر في الأصول الآن عليه في الفقه على خلاف ذلك فانهم يحكمون
بالتساقط بعد التعارض ويرجعون الى الأصل المقرر في ذلك المورد ولم يسمع
منهم الحكم بالتخيير بعد التعارض الا قليلا ولو كان الأحكام عند الشيخ قده لم يرد فيه
يحكم بالتخيير في جميع موارد التعارض فلا معنى للحكم بالتخيير فيما نحن فيه لاطلاقهم القول
بالتخيير المسئلة الرابعة مرة ان الشك في الجزئية نشأ من اشتباه الموضوع
الخارجي كما اذا اوجبت صوم مبين وتردد بين الأقل والأكثر فلا اشكال في انه يجب
الاحتياط كما في الشبهة الحكمية عند فقد النص اجمالا فان مقتضى اليقين بالاشتغال
تحصيل اليقين بالبراءة ولا تحصيل الا بالاحتياط كما هو واضح قال الشيخ قده اذا شك

في تحقق شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا امر بصوم ايام مبين
مردد مفهوما بين الأقل والأكثر ومثاله اذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين
الهلالين فشك في انه ثلاثون او ناقص ومثل ما اذا امر بالطهور لأجل الصلاة اعني
الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلاة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل
الرافعين والأقوى في المقام الاحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين
معلوم تفصيلا وانما الشك في تحققه بالأقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء
الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالأكثر ولا يجري هنا ما تقدم من
الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لأن البيان الذي لا بد منه في التكليف
قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه
في الخارج فالأصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا
~~فان الشك في تحققه في الخارج فالأصل عدمه~~ اعني المفهوم المعين المبين المأمور به
الاترى انه لو شك في وجود بعض الأجزاء المعلومة كأن لم يعلم انه أتى بها ام لا كان
مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين
الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو ان نفس متعلق
التكليف فيها مردد بين ~~الأقل والأكثر~~ اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا او
بين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل لأن مرجعه الى المؤاخذة
على ترك المشكوك وهو قبيح بحكم العقل واما فيما نحن فيه فمتعلق التكليف مبين
معلوم تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه انتهى اقول قد عرفت انه قده حكم في
المسئلة السابقة بالبراءة على القول بوضع اللفظ للصحيح مع ان المأمور به على هذا القول
مفهوم مبين مردد مصداقه بين الأقل والأكثر وقد اعترف في هذه المسئلة بأنه لو كان
المأمور به مبينا مفهوما وتردد مصداقه بين الأقل والأكثر يجب الاحتياط وتعليله
ذلك بأن البيان الذي لا بد منه قد وصل من الشارع جار في تلك المسئلة ايضا فلا وجه
للتفرقة بين المسئلتين والحكم بالبراءة في بعضها وبالاحتياط في بعض آخر مع ان الفارق الذي

ذكره بين هذه المسئلة والمسائل المتقدمة من ان نفس متعلق التكليف فيها مردد
بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك ولا حكم للعقل فيه الا
على القول بالصحيح فان متعلق التكليف مبين معلوم على هذا المذهب وانما المردد بين
الأقل والأكثر هو المصداق نعم في مسئلة فقد النص نفس متعلق التكليف مردد بين
اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك ولكن في مسئلة اجمال النص
بالمعنى الذي ذكره الشيخ قده من ان معنى الوضع للصحيح الوضع لمصداق الصحيح فيكون
نفس متعلق التكليف حينئذ مرددا بين الأقل والأكثر وقد عرفت فساد ذلك المعنى وان
مرجعه الى مذهب الأعمي مع انه مع هذا التقدير ايضا لا معنى للحكم بالبراءة لاعترافه باجمال
اللفظ اذ ليس هنا ما علم وجوبه تفصيلا كي يتردد متعلق التكليف بين اختصاصه بالمعلوم
وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك فانه لا يعلم صدق اللفظ على الأقل فضلا عن
ان يعلم وجوبه تفصيلا وبالجملة ان الشك فيه انما هو في الصدق لا في المفهوم واللفظ
ما اشار مع الشك في الصدق لا يرتاب احد في وجوب الاحتياط هذا واما المثال الذي
ذكره لتبيين المفهوم مع تردد المصداق بين الأقل والأكثر من وجوب صوم
شهر هلالي فليس هنا كذلك فان المصداق لا تردد فيه فان الشهر اذا كان تسعة
وعشرين فلا ريب في انه ايضا شهر والشهر التام على قسمين اما ان يكمل فيه عدد
الثلاثين او ينقص منه واحد وكلاهما شهر تام فمن صام شهر رمضان وكان
تسعة وعشرين يوما فقد صام شهرا واحدا تاما وانما نقص في هذا الشهر واحد
من الثلاثين والشهر لم يكن الا ايام مخصوصة بعدد الثلاثين كي يكون الشهر
ناقصا اذا انتقص واحد من الثلاثين بل الشهر التام قد يكون ايام تسعة وعشرين
وقد يكون ثلاثين فاذا وجب صوم شهر هلالي ولم يعلم انه ثلاثون او تسعة و
عشرون فالشك في الأقل والأكثر والعنوان الذي تعلق به الحكم يصدق
على الأقل بالفرض فالأقل متيقن الوجوب ووجوب الزائد مشكوك فيه فيرجع بالأصل
فكان ان المفهوم مبين معلوم وكذا المصداق ايضا لا تردد فيه وانما الشك في المقدار

والأقل منه متيقن والزيادة مشكوكة والأصل عدم زيادة ايام الشهر
على تسعة وعشرين فلا يبقى شك في وجوب اليوم الزائد فان الشك فيه مسبب
عن الشك في الزيادة واذا اجري الأصل في السبب فيرتفع الشك عن المسبب
فلا وجه للاحتياط في المثال المذكور اصلا فكأنه ابتنى المفهوم ووقوف المصداق
والشك في المقدار فلا ريب ان الأول منه والزائد يدفع بالأصل والعجب من الشيخ ٢ متيقن
قده حيث حكم بالبراءة فيما لم يكن هناك شيء يقتضي الاحتياط الا في مسئلة الشبهة الحكمية
وحكم بالاحتياط فيما لا معنى للاحتياط فيه كما في ما نحن فيه وبالجملة ليس مصداق الشهر
مرددا بين الأقل والأكثر لما عرفت من كون الناقص من الثلاثين شهرا تاما غير كامل فضامنا
الا ان اجزاء الشيء يعتبر بعنوانه فاجزاء اليد يد قطعا ولو كان لها عنوان آخر
كالاصبع والأنملة والزند والمرفق فانها عناوين مختلفة مع صحة اطلاق اليد على
كل منها كما ان اجزاء الليل والنهار ليل ونهار فمن ادرك جزءا منها فقد ادركهما
فاليوم الواحد من الشهر شهر قطعا ضرورة ان من شهد يوما منه فقد شهد الشهر
ودخل فيه ولهذا يصح اطلاق دخوله فيه متى تلبس بأول آناته فكل يوم من الشهر
شهر فلا تردد في مصداقه اصلا اما كون الشهر الهلالي عبارة عما بين الهلالين
فلا يوجب التردد في المصداق فانه اذا صام الشهر تسعة وعشرين يوما فقد صام
ما بين الهلالين بل كل يوم من الشهر ما بين الهلالين فلا وجه لتفسير الشهر الهلالي
بما بين الهلالين نعم لو كان وجوب صوم الشهر الهلالي عبارة عن وجوب صوم ما بين
الهلالين حتى استيعاب الحكم لتمام الشهر لجميع الشهر يجب صومه ولكن الجميع
والتمام موضوعا فانما يتأتى على كيفية تعلق الحكم ولو سلم فلا يوجب الاحتياط
ايضا فان من صام تسعة وعشرين يوما فقد صام جميع الشهر مع ان الشهر ايضا ليس
عنوانا تعلق به الحكم فان كل يوم موضوع مستقل والشهر مثل السنة لا معنى لكونه
عنوان الحكم والأنسب به التمثيل بالنذر مثلا وان كان غلطا في نفسه لكن عنوان

هذا هو الكلام في الشك في الجزئية واما الشك في الشرطية فقد جعله الشيخ قده ايضا من دوران الواجب بين الاقل والاكثر فانه قال قده الخامس جميع دوران الواجب بين الاقل والاكثر الى الشك في جزئية شيء للمامور به وعدمها وذلك الجزء اما جزء خارجي او جزء ذهني وهو القيد وذكرنا ان الكلام في الجزء الذهني معه الكلام في الجزء الخارجي اقول وانت خبير بان الشرط ليس جزءا للمركب بالفرض فان تركب الشيء من الاجزاء عبارة عن اعتبار امور مختلفة امرا واحدا واما الشرط فهو عبارة عن اعتبار امر خارج عن المركب في امتثاله فالصلوة المركبة من الركوع والسجود اعتبر امتثالها ان تكون الى القبلة وفي حال الطهارة لا ان القبلة اعتبر فيها اجزاء وهي الركوع والسجود وكونها الى القبلة وفي حال الطهارة فالشرط انما هو تقييد الواجب للحكم المتعلق بالموضوع سواء كان مركبا او غيره وتضييق لذلك الموضوع في مرحلة الموضوعية ما بين باب التقييد والجزئية وبالجملة ان القلة المركبة والكثرة انما هي باعتبار الاجزاء واما الشروط فلا توجب زيادة في التركيب فلا معنى لجعل الشك في الشرطية من دوران الواجب بين الاقل والاكثر لعدم كون الشرط جزءا قطعا اما الاجزاء الذهنية فهي منحصرة في اجزاء الماهية فانها مركبة من جزئين عقليين اعني الجنس والفصل واما الاعراض فليست اجزاء عن الشيء لا خارجا ولا ذهنا وانما هي اوصاف لذلك الشيء وذلك كما لا يخفى على احد فتبين انه لا وجه لجعل الشك في الجزئية على قسمين احدهما الشك في الجزء الخارجي والاخر الشك في الجزء الذهني فلا وجه لجعلهما متحدين في الحكم كما صنعه قده والتحقيق ان الشك في الشرطية على قسمين فانه قد يشك في اعتبار امر داخل في الموضوع ويحتمل كونه مقوما للحكم وقد يشك في اعتبار امر خارج والامر الداخل اما ذاتي او عرضي من الاعراض اما الاول فرجوع الشك فيه الى عدم معرفة الموضوع وانه هو الجنس عن ذلك الامر الداخل او المقيد به كما اذا علم من الدليل اللفظي او اللبي انه حكم على الانسان بحكم واحتمل ان يكون الموضوع لذلك الحكم هو الجنس وذكر النوع

لكونه من مصاديقه كما احتمل ان يكون الموضوع هو النوع وكذا اذا حكم على عتق الرقبة المؤمنة ولم يعلم ان الموضوع هو المؤمن او مطلق العبد والمؤمن من مصاديقه فقد يقع هذا الاحتمال لا يتفاوت لامر يتعلق الحكم على المقيد او الخالي عن القيد بان يتعلق على الحيوان او العبد فان القيد اذا كان مغيرا للعنوان وشك في اعتبار مثل ذلك القيد فالشك ح انما هو في الموضوع وانه هو المقيد او الخالي عن القيد ولا يتفاوت ذلك بان يكون المتعلق في الدليل اللفظي او اللبي هو المقيد او الخالي عنه فاذا شك في اعتبار امر داخل في الموضوع فلا ريب في وجوب الاحتياط فان العلم بالفراغ ح متوقف على الاخذ بالمتيقن والمتيقن هو المقيد فانه يتعلق الحكم على كل حال بخلاف الخالي عن القيد لعدم العلم بتعلق الحكم به وهذا فيما كان الدليل لبيا في غاية الوضوح فانه لا اطلاق ولا عموم في اللبي يؤخذ به ويتمسك مع احتمال التقييد والتخصيص بالاصل وهكذا الدليل اللفظي فلا يجري فيه ايضا اصالة عدم التقييد فان الاصل المعول عليه في جميع الموارد عبارة عن الاخذ بالمتيقن وعدم الاعتناء باحتمال المانع والشرطية اذا كان مرجعها الى المنع فلا اشكال في ان الاصل عدم التقييد واعتبار ذلك الشرط كما اذا علم موضوع الحكم تفصيلا واحرزنا الاقتضاء في ذلك بان علمنا كيفية تعلق الحكم ايضا وانه مطلق وسار لجميع افراد الموضوع ثم اذا شك في طرو ما يزيل هذا الاطلاق ويمنع عن تعدي الحكم الى جميع الافراد ويضيق دائرة الموضوع في مرحلة الموضوعية فالاصل عدم طرو ذلك لكنه اذا شك في اعتبار امر يحتمل ان يكون هو العنوان للحكم كما النطق والايمان فلم يعلم موضوع الحكم ح فالاقتضاء غير محرز فانا لا نعلم ان الموضوع هو المعرى عن القيد كي يكون الحكم مطلقا وساريا لجميع الافراد او المقيد حتى لا يتعدى عن مورده فلا معنى ح لاصالة عدم التقييد فان مرجع هذا الاصل الى اثبات الاطلاق وتضييق الموضوع وان الموضوع هو المجرد عن القيد وهذا شأن الدليل والاصل وظيفته صرفة فتحصل ان الاصل في المقام عدم الاطلاق والتقييد امر عدمي موافق للاصل فانه عدم سراية الحكم الى جميع الافراد فمع الشك في السراية

الاصل عدمها فالاصل في المقام هو التقييد ووجه تعليق الحكم في الدليل اللفظي على المجرد عن القيد لا يوجب الاطلاق وسراية الحكم كما ان اتيان اعتق رقبة فان الشارع اذا كان في مقام اصل تشريع الحكم وتعلق ببيان حكم فقضيته مهملة ولم يكن في مقام بيان جميع الجهات فلا يدل الاطلاق من مجرد تعليقه الحكم بامر خال عن القيد فالاخذ بالاطلاق مشروط بكون الشارع في مقام البيان واذا لم يحرز ذلك فلا بد ان يقتصر على ما هو المتيقن ولذا نقول انه اذا شك في شرطية امر داخل فالاصل هو الشرطية وعدم سراية الحكم الى غير مورد القيد فقد ظهر مما ذكرناه الخ ان اجراء الاصل مع الشك في شرطية امر داخل اشنع فانه تغيير الموضوع واثبات للاطلاق بالاصل مع ان الاصل انما يفيد المانع واما الثاني وهو ان يشك في شرطية امر خارج بان يشك في تقييد ما ثبت تعلقه باصل الموضوع وعدم تقييده فاجراء الاصل فيه ايضا لا معنى له لكنه ليس في الشناعة كالاول فانه ينظر ح الى الدليل الدال على الحكم المتعلق بالموضوع المعين فان كان مهملا ولم يكن في مقام البيان فلا وجه ح لاصالة عدم التقييد فانه لم يعلم في المقام اطلاق كي يؤخذ به ويدفع احتمال التقييد الذي مرجعه في هذا الفرض الى المنع بالاصل كما في قوله تعالى كلوا مما امسكن فانه لا يجوز اجراء الاصل ان شك في اعتبار اسلام المرسل والبسملة فان دليل الحكم لا نظر له الى الجهات الخارجة عن اصل الحكم فلا بد ح من الاحتياط والاخذ بالمتيقن وان كان الدليل الدال على الحكم في مقام البيان فعلم من ذلك الدليل الاطلاق وسراية الحكم الى جميع الافراد لو خلي ونفسه ثم شك في طرو ما يزيل ذلك واعتبار ما يمنع من سراية الحكم فالاصل ح عدم التقييد فان الاطلاق قد علم من الدليل وانما الشك في وجود ما يقيد ذلك فالتقييد ح كما كان مرجعه الى المنع ينفى بالاصل ومما ذكرناه ظهر ان التعيين في الواجب المقابل للتخيير مع تقدير كونه قيدا انما انه امر داخل في الموضوع ودائر لا بين كون الشيء بالخصوص هو الواجب وكونه احد الامور المخير او مع البدل فالاصل ح هو وجوب ذلك المعين فان مرجع هذا الشك الى عدم معرفة الموضوع واصالة عدم التقييد لا يثبت كون الواجب هو الواحد المخير فيه فلا بد من الاخذ بالمتيقن

وهو الواحد المعين ثم انه قد تفصل في الشك في الشرطية بين القيود فان القيد قد يكون منشأه امرا مغايرا للمقيد في الوجود كالطهارة التي منشأه من الوضوء المغاير للصلوة وجودا ويتحدان في الوجود كالايمان في الرقبة المؤمنة والتعيين في الواجب المعين مع تقدير كونه قيدا انما كما قد يتوهم فالحق الاول بالشك في الجزئية دون الثاني نظرا الى ان الاول مما يتعلق به التكليف لو مقدمة فاذا شك فيه يدفع بحكم العقل والنقل بخلاف الثاني فانه ليس مما يتعلق به وجوب فانه مع اصل العقل فلا يجري فيه ادلة البرائة من العقل والنقل ولو فرض جريانه مثل ذلك لا ينبغي ان يعد لعدم له ادخل في التفصيل فان القيد سواء كان له منشأ او لا متحدا مع المقيد في الوجود ولا فرق بين الطهارة والايمان فان كلا منهما متحد مع المقيد في الوجود الخارجي مع ان الايمان ايضا قد يحتاج الى فعل خارجي كالاذعان لو وجد عبد مؤمن وتمكن المكلف من هداية العبد الكافر الى الايمان يجب السعي ح في هدايته هذا كله مضافا الى ان التكليف بالمقدمة في قبال التكليف بذي المقدمة لا معنى له فان المقدمة ليس لها الا الوجوب العقلي بمعنى انه لا بد من اتيانها لتوقف الواجب عليها او لحصول الواجب بها وان لم ينظر اليها الشارع كوجوب المقدمة وجوب شرعي لا شرعي كي يجري فيه ادلة البرائة فليس للمقدمة كلفة زائدة تنفى باصل البرائة ولو كانت ناشئة من فعل مغاير في الوجود مع ذي المقدمة وقد يتبين الشيخ قده مع عدم الفرق بين القيود واتحادها مع المقيد مطلقا سواء كان له منشأ او لم يكن له منشأ اصلا كما يقتضيه تمام البيان لكنه اجرى اصالة البرائة بالنسبة الى القيد المشكوك فان ادلة البرائة من العقل والنقل انما تدل على نفي الالزام بما لا يعلم ورفع كلفته والتكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة على ما في التكليف بالمطلق والزام زائد فينفى باصل البرائة اقول قد ظهر مما ذكرناه ان الاصل عند الشك في التقييد هو التقييد سواء كان للقيد منشأ مغاير في الوجود الخارجي او لا وسواء كان القيود المشكوكة هي شرائط او الاجزاء فان اجزاء الصلوة مع ما حققناه ايضا قيود

اهتديت في حصولها الامتثال بالواجب فقد عرفت ان الواجب في الصلاة هو
المجموع وهو المطلوب من المكلف في الاجزاء والشرائط باسرها فبدون
الكل لا يتحقق الامتثال فاذا شك في اعتبار شيء شطرا او شرطا يجب
الاحتياط فان الاصل عدم الشارع دائرة الحكم ولا الطلاق لو حلف به ونفي
احتمال التمسك بالاصل لا لا يطمئن في الشك في الجزئية والشرطية هو الاحتياط
ومقتضى ما ذكرناه من اجراء اصالة البراءة في الشك في التمسك بطرح ما بيننا فيما
لو دار الامر بين التعيين والتخيير كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين
خصوص العتق وبين احد الخصال الثلاث فان الالزام بالعتق بالخصوص
كلفة زائدة على اصل الوجوب فينفي باصل البراءة فيكون مخيرا بين الخصال
الثلاث وكذا لو دار الامر بين الوجوب التعييني والكفائي وانت خبير بان
اجراء اصل البراءة في مثل المقام من عجائب الامور فان اصالة البراءة انما تنفي بها
التكليف لا اثبات ما يحتاج الى الاشتغال كما في المقام فانه ان انتفى التعيين بها
لا يثبت التخيير ومعناه تعلق الوجوب بما لا بخصوصه بل مع البدل فان ..
هو كل واحد من الامور مع البدل كما هو مذهب الاكثر في الوجوب التخييري فلو
اجري اصالة البراءة في الواحد المعين كان مقتضاه تعلق الوجوب عليه ومع عدمه
مع التخيير وهذا اثبات التكليف باصل البراءة فتحصل مما ذكرناه انه اذا دار
الامر بين التعيين والتخيير يحكم بالتعيين فان تعلق الوجوب بالواحد
المعين متيقن فانه واجب على كل حال اما تعيينا او تخييرا وتعلقه مع غيره
من الخصال مشكوك فيه فيدفع بالاصل ثم قال فقد تحصل انه لو دار الامر بين
التخيير والتعيين في الحاقه بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق
والمقيد او المتباينين وجهان بل قولان من ان الالزام بخصوص احدهما
زائدة مع الالزام بالواحد المردد وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة
عنه بحكم ما حجب الله علمه واما وجوب الواحد المردد بين العتق والخمرية فهي معلوم

عنه فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو وجوب الواحد المردد ومن ان ادلة البراءة
لا تجري في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد المخير والشك فيهما على حد
مشترك لا قدر جامع لا عقلا يعلم تفصيلا وجوبه فيتمسك به حتى ان الفارق ان في
فيع الاول يكون من قبيل الاقل والاكثر وفي الثاني يكون من قبيل المتباينين
والحكم فيه الاحتياط كما صرح به وقواه في اخر كلامه بعد ان عد المسئلة من الى
الموضوعات لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الاجمالي
وعدم كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا عن المكلف به ماخوذا فيه على وجه
الشطرية او الشرطية بل هو متحد معه في المكلف به اقول التخيير والتعيين
لا من قبيل الاقل والاكثر ولا من قبيل المتباينين وانما هو امر بين الامرين
ويتوسط بين العالمين فانك قد عرفت ان في المقام وجوبا واحدا او لموضوع
واحد فاذا الامر ان امر الموضوع مردد بين ان يكون هو الواحد المعين كالعتق
او كلي احد من الامور كالعتق والصيام واطعام المسكين فموضوع الوجوب
اما هو الاول بعينه او كلي واحد منها على البدل ففي التخيير لا يزيد شيء على موضوع
الحكم وانما يتبدل الموضوع فالاقلية والاكثرية ان كانت بحسب الاعتبار فلا معنى لها
وان كانت بلحاظ التفصيل بالتعيين وعدمه فيكون الموضوع في التخيير اقل لكونه
مطلقا وفي التعيين اكثر وفي الوهن وو الضح التسقط فان تعين الشيء نفس
ذلك الشيء لا امر زائد فيه فلا طريق الى كون الاقل والاكثر من قبيل الاقل والاكثر ٢ التعيين والتخيير
كما انه لا طريق الى كونهما من قبيل المتباينين لوجود القدر المتيقن وهو الواحد
المعين فان تعلق الوجوب بالعتق مثلا يقيني فانه متعلق الوجوب اما تعيينا
او تخييرا وتعلقه مع غيره على نحو البدل مشكوك فيه فيدفع بالاصل وهذا هو الضح
فيه فالتخيير والتعيين وان لم يكن بينهما قدر مشترك يعلم تفصيلا وجوبه
مقتضى ذلك الحاقهما بالمتباينين والحكم بوجوب الاحتياط بالحكم مع التعيين فانه
مقتضى الاحتياط في المقام لكن وجود القدر المتيقن يمنع كونهما من قبيل المتباينين

والواحد المعين متعلق للوجوب مع انك قد عرفت ان الحكم في المتباينين
هو الاحتياط بالجمع مع ان الاحتياط في المقام هو التعيين والجمع غير معقول
فلا معنى لكونهما من قبيل المتباينين ولذا نقول انه امر بين الامرين ثم قال
انه مع الشك في المانعية الى الشك في شرطية عدمه اتفق معظم على ان حكم الشك
في المانع حكم الشك في الشرط من الاحتياط او البراءة فان كل مانع عدمه شرط كما
ان كل شرط عدمه مانع وانت خبير بانه هذا اما اختفى على الشيخ قده والامر
المسلم المفروغ عنه بين الفقهاء رضوان الله عليهم الفرق بين الشرط والمانع
فان كلا منهما امر وجودي مؤثر لا انه يغاير لما نوع الاضافة المانع لا انما الله
اساس العلة لا مع وجود المانع لا يمكن ان يترتب عليها ما كان يترتب عليها
حين الفقد اذ لك فالمانع امر يحول بين العلة والمعلول ولا دخل له اصلا
في تاثير العلة اصلا وانما وجوده هادم للاساس هذا حد المانع واما الشرط
لا انما يوصل اثر السبب الى المحل فالشرط يتوقف عليه تاثير العلة فهي لب ..
فاقدة اي لا يترتب عليها الاثر الفعلي فما يتم امر العلة متى فقدت مع وجود الشرط
فانه لا تاثير لها ابدا ونه فاذ قد عرفت ذلك يتبين لك انه لا توقف لتاثير العلة
على عدم المانع كان اساس العلة لا يزال معدوما الشرط فلا يكون ناقصا بدونه
فانه لا يتم الا بوجوده فالعليه فلا معنى لكون عدم الشرط مانعا وعدم المانع شرطا مع ان
العدم لا يؤثر ولا تاثير فكيف يمكن ان يكون مانعا او شرطا نعم التفريق المطلق
الشرط والمانع افتراقهما وذلك كان الفقهاء في قياس الكلمات حتى نكلم فيه
كل مورد من الفقه في الامر هل انه شرط او الاضافة مانع فلو لا ان الامر كما ذكره قده
لما يتعبوا انفسهم في ذلك فان شئتم اجل من ان يصدر او تاتيهم مثلا لا طائل تحته
فاذا شك في وجود الشرط فلا بد من احرازه على خلاف المانع فانه اذا شك
في وجوده يدفع بالاصل فلو كان الامر كما قيل فيه لا ثمرة لحكمها مع ان من المعلوم
الواضح الفرق بين الشك في الطهارة من الحدث والشك في الطهارة من الحدث

فانه اذا لم يعلم الحالة السابقة في الاول لا بد من تحصيل الطهارة بخلاف
الثانية فانه اذا لم يعلم الحالة السابقة فيها يدفع احتمال وجود الحدث
بالاصل ونعني ذلك الاكان الطهارة عن الحدث شرط والحدث مانع
فما يحكيه ان الشيخ قده بين الشرط والمانع هو عدم الفقه ٢ من الشرط
نعقل له وهو ان الشك في الشرطية والجزئية في نشار في نعم حكم كما فيه نفس
اصالة البراءة في نفي الحكم التكليفي على الاصح في الشرطية والجزئية وقد
مضى في البيان بعد ٣ الامر بالاحتياط بين الوضع والتكليف كما لا يخفى تنبيهات الاول
فيما يتعلق بالجزء والشرط فنقول انه اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته وشك في ركنيته
ذلك الجزء وشرطية العناية بالشرط بحيث لا يكتفي بالمشروط بدون شرطه قبل الاصل
الاولي يقتضي عدم الركنية وعدم بطلان العبادة بالاخلال به وبحيث الاحتياط توضيح
ذلك يتوقف على بيان حقيقة الركن فاعلم انه وان لم يذكر هذا اللفظ في الاخبار لكن
معناه جار واقعيته في المركبات الحقيقية والاعتبارية فان المركب اما حقيقي بمعنى ان قوام
الذات انما هو بالتركيب واعتباري بمعنى اعتبار امور مستقلة امرا واحدا والمركب
الحقيقي اما عقلي او خارجي فهذه اقسام ثلاثة للمركب والاجزاء التي تتالف منها المركب في هذه
الاقسام مختلفة فان كل جزء من اجزاء المركب اما بحيث يختل التركيب بانتفائه ويخرج الشيء
عما هو عليه كما في المركبات العقلية باسرها فانه لا تتم الذات مع انتفاء واحد من الجنس والفصل
فالماهية المركبة من الجنس مع الفصل لا تكون ماهيته مع انتفاء واحد منهما مثلا من هنا بني
تنتفي به التركيب وكذا بعض المركبات الخارجية كالجسم المركب من الهيولى والصورة حيث
ان قوام الجسمية بذين الامرين او الاجزاء مختلفة فبعضها مما يختل التركيب بانتفائه
وبعضها ليس بهذه المثابة وهذا كما في بدن الانسان فان الراس يوجب اختلال التركيب
بانتفائه بخلاف الاصبع مثلا وكذا في المركبات الاعتبارية كالمعاجين مثلا فان بعض اجزاء
المعجون بحيث ينتفي الاثر المقصود منه بانتفائه وبعضها ليس لو فقده المثابة كما ان

قوام الكلام بالمسند والمسند اليه دون سائر المتعلقات فتحصل ان الاجزاء
في المركبات الحقيقية مختلفة فبعضها يتقوم به التركيب وينتفي المركب بانتفائه
وبعضها ليس كذلك وانما يوجب انتفائه نقصان المركب فذات المركب لا يختل
وانما يكون المركب ناقصا فالجزء الذي به قوام ذات المركب يعبر عنه بالركن
وان شئت تعبر عنه بلفظ اخر فالمضي وان هذا المعنى جار واقعية متحققة
في المركبات الخارجية الحقيقية وفي مثل هذا المركبات الاعتبارية العرفية
كالعجين في المعجون ومثل البيت فان له اركانا كالحيطان والسقف و
غيره اركان كالابواب والرفوف وهكذا المركبات الشرعية كالصلوة مثلا فان لها
اجزاء يتقوم بها ذات الصلوة كالركوع والسجود مثلا واجزاء اخر ليست بهذه
المنزلة وانما يوجب انتفائها نقصان المركب وبما بيناه ظهر لك حقيقة الركن
وانه الجزء الذي يتقوم به ذات التركيب فمعنى الركن احق من ان يعرف بتعريف
وكيف كان فقد عرفوه بتعاريف فعرفه بعضهم بانه ما تبطل العبادة بنقصه عمدا
وسهوا ومنها او زيادته وانت خبير بان ذلك من اثار الركنية ولا ينبغي
للتعريف بالاثار في مقام شرح الماهية مع ان ذلك الاثر ليس من خواص
الركن وانما هو لازم اعم فان من الشرائط ايضا ما تبطل العبادة بفقدها عمدا
وسهوا كالطهارة والاستقبال بل من الاجزاء الغير الركنية ايضا ما لزم ذلك الاثر
كالاساس بالنسبة الى البيت والاصل بالنسبة الى الشجرة بل قد يترتب ذلك
على غير الجزء والشرط ايضا كما في السلام فلا وجه لهذا التعريف اصلا نعم الجزء
الركني بحيث يبطل المركب بزيادته ونقيصته لا محالة واذ قد تبين لك حقيقة
الركنية يتضح لك انه اذا ثبت اصل الشرطية والجزئية وشك في زيادة العناية وشدة
الاهتمام بهما فلا يترتب الا ما يتفرع بالاصل فان شدة الاهتمام مجهولة …
والجزء فلا يترتب الاثار المرتبة على تلك الجهة من بطلان العبادة وغيره بترك الجزء او الشرط
اللذين لهما زيادة اهتمام وان لم يثبت الاثار الثابتة لذات الجزء او الشرط وهذا لا ينبغي

(في الهامش: بالنسبة الى الطهارة — لا يبطل بنقيصة)

ان

ان يرتاب فيه اصلا وانما الاشكال في الاجزاء … بالفاقد للجزء الغير
الركني انه لو كبر نسيانا كما اذا ترك الفاتحة او السورة بعد الاحرام نسيانا فانه
لا يكتفي الشارع بالفاقد عن المنسي فصحة العمل لا ريب فيها مع ان المنسي واجب
بالفرض فلم يمتثل بالواجب ولم يات بما امر به على ما هو عليه والنسيان لا يصلح
للعذرية لتمكنه من اتيان العمل كما في الوقت فمن جمع الاجزاء بالفاقد في حال
التنافي والنسخ قبل العمل وهو مستحيل من الحكيم تع وعلى الركنية لا
يكون فارقا فان المفروض وجوب غير الركن فلا وجه لسقوط الواجب لا الى
بدل وحل الاشكال انه اذا احرم المصلي للصلوة تعين ذلك العمل الشخصي
الذي احرم له في الامتثال ويتحقق ذلك الفرد للايجاد لاجل الاحرام فان
حقيقة الاحرام انه اذا احرم الشخص للعمل فليس له ان يكاتب بشيء على هذا
العمل وانما المحرم فعله في اتمام ما شرع فيه فلا يجوز له رفع اليد عن هذا العمل
ويحرم عليه اتيان ما ينافي ذلك ففي احرامه للعمل جعل العمل حراما وحرم من
ان يرتكب بشيء وراء ذلك العمل فاذا احرم فهو محروم من اتيان شيء وراء هذا العمل
بعين العمل الذي احرم له في الامتثال بحيث لا يطلب منه الا ذلك فاهتمام
الشارع بالاحرام بمرتبة اذا تحقق لم يرفع اليد عن الاجزاء الواجبة الغير الركنية
عند النسيان ولا يريد الا التحفظ على الاحرام الى ان يحلل فتحصل انه اذا
احرم المصلي للصلوة يجب عليه ابقاء الاحرام الى ان يحلل ما دام متمكنا على
جمع الاجزاء به حتى اولى الاعذار كالواحد للصلوة وطرء عليه العجز عن
القيام والركوع والسجود لاجل ذلك من … الصلوة لكنه تمكن من
الايماء بدل الركوع والسجود فلا ريب في انه يتم عمله على هذا النحو ويجزي به
وان كان متمكنا في الوقت من اتيان الصلوة على ما هي عليه وكذا لو قطع تيمم
وجدان الماء في تمام الوقت فتيمم واحرم للصلوة ثم وجد الماء في اثناء الصلوة
فلا يقطع صلوته بل يجب عليه اتمام ذلك ويجزي به وليس ذلك الا للتحفظ على

على الاحرام فانه اوجب ابقاء الاحرام الى ان يحلل عن العمل بالتسليم تعين
ما احرم له في الامتثال فلا يعتني بترك الاجزاء الغير الركنية لشدة الاهتمام
باتمام الاحرام بل كلما ترك الاجزاء الركنية اذا اتى ببدلها فتلخص ان الاجزاء
بالفاقد عن المنسي انما هو لشدة الاهتمام بابقاء الاحرام بحيث يتحقق ذلك
العمل الشخصي في الامتثال ولو بعجز عن الاجزاء الركنية ايضا اذا تمكن من بدلها
فالمحرم للعمل يجزئه من طرء عليه عذر مستوعب لتمام الوقت كما لو عجز في تمام الوقت
عن صلوة القادر وتمكن من صلوة اولي الاعذار فكان المصلي بعد الاحرام بطرء عليه
العجز عن الصلوة الا على هذا الوجه ومن هنا يفترق الركن عن غير الركن فانه
مع انتفاء الركن لا يبقى محل للصحة ولذا لا يمكن الاجزاء بالفاقد الركن بخلاف غير الركن
فانه اذا ابقى عمد الاجزاء فللعمل وجه صحة فيصح الاجزاء بالفاقد فان قلت مقتضى العناية
بالاحرام اتمام العمل الفاقد للجزء وعدم جواز قطعه واما تعينه في الامتثال فلا يقتضيه
الاحرام غاية الامر انه يجب المضي في العمل الفاسد ويجب الاعادة في الوقت كما في
الحج الفاسد فانه يجب المضي فيه والاعادة ثانيا قلت فرق بين احرام الحج واحرام
الصلوة فان الاحرام في الحج انما هو صفة الشخص فالمتصف به انما هو الشخص
ولذا لا يدخل في الاحرام قبل العمل ويتصف العمل بالاحرام هنا انما هو بتبعية الفاعل
فانه اذا اعتبر وصف يتفرع منه صفة في العمل ايضا … ولذا يجب المضي فيه حتى
مع فساد العمل فان المحرم هو الشخص ويجب عليه المضي في الاحرام بخلاف الصلوة
فان الاحرام معتبر فيها واعتبر الصلوة مع الاحرام فهو وصف الصلوة وان كان يلتزم
باعتبارها صفة في المصلي ايضا ولهذا ينفسخ الاحرام مع فساد العمل ولا يجب المضي
فيه بخلاف ما لو انتفى بعد الاحرام صفة من صفات المصلي كالاستقبال مثلا كان منتفيا
مانع وكذا الطهارة عن الخبث فانه اذا وقع على ثوبه او بدنه في اثناء الصلوة نجاسة
ولم يتمكن من الغسل في الصلوة بحيث لا يوجب فعل الكثير فيجب المضي فيها كما يجب
عند انتفاء الاستقبال واما الطهارة عن الحدث فلشدة الاهتمام بها ايضا يحصل الحل
بها ولهذا لا حكموا بسقوط الصلوة عن فاقد الطهورين فاذا كان الاحرام معتبرا

في

في نفس الصلوة تعين ما احرم له للامتثال لا محالة لشدة الاهتمام بابقاء الاحرام
فالشارع يعفى عن الاجزاء والشرائط بسبب الاحرام فيعفى عنها ما دام
متمكنا من الصلوة التي يمكن الاجزاء بها مع وجود فتحصل ان الاحرام لا عبارة
في الصلوة فلا معنى للمضي فيها مع فسادها بفساد الاحرام فيها لا محالة بخلاف الحج
فان الاحرام هناك معتبر في الفاعل فيجب عليه ابقاء احرامه ولو فسد العمل و
بالجملة ان الاحرام لا يوجب عجزا شرعيا عن اتيان غير ما احرم له فكانه في تمام
الوقت لا يتمكن الا من تلك الصلوة ولا عذر مستوعب لتمام الوقت وذلك
انما هو لاجل تقديم الشارع الاحرام على ما عداه ولو نظرت لك ما … في
الوقت بحيث لم يسع للطهارة المائية وبعض الاجزاء الغير الركنية بل الاجزاء
الركنية ايضا فانه يكتفي ح بما تمكن من الطهارة الترابية والايماء بدل
الاجزاء الركنية فيا في الواجب في الوقت وليس ذلك الا لاجل العجز
المعلوم والواضح انه ليس هنا عجز عقلي لتمكنه من الصلوة التامة ولو في خارج الوقت
فالعجز هنا انما هو العجز الشرعي وهو ناش عن تقديم الشارع الوقت على
ما عداه كما في الاحرام ولما خفي عليهم حقيقة الاحرام وغفلوا عن تلك الجهة الفقهية
الخفية فوقعوا في تشويش واضطراب عظيم من حكم بصحة العبادة لان النسيان
منه عقلي فالعقل مستقل بان الواجب في حق الناسي هو هذا الماتي به و
الامر العقلي بقبيل الاجزاء كالامر الشرعي وفساد ذلك غني عن البيان لما
عرفت من ان النسيان لا يصلح للعذرية في المقام لان المفروض تمكنه في الوقت
من اتيان الواجب على ما هو عليه واما افادة الاسقاط للاجزاء عن الاخلال
فانه لا شك في فعل الاجزاء وراء اتيان الواجب على ما هو عليه والتحقيق في اسس
في المقام اصلا هو بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا الا ان الدليل دل على
… مع الصحة لان ما كان جزء حال العمد كان جزءا حال الغفلة فاذا
انتفى انتفى المركب فلم يكن الماتي به موافقا للمامور به وهو معنى فساده اما عموم الجزئية

لحال الغفلة فانها توجب تغيّر الأمر المتوجه اليه قبل الغفلة بان يحدث بالنسبة اليه
امر آخر غير الأمر الأول ايضاً لم يتوجه اليه لاستحالة تكليف الغافل اقول ان ما
ذكره فيه من عدم حجية المفقود لحال الغفلة وعدم موافقة المأتي به للمأمور به
لانتفاء المركب المأمور به بانتفاء ذلك برهان قطعي مع استحالة الصحة مع فرض
التمكن من اتيان الصلوة التامة في الوقت فان الاجزاء بالواجب الفاقد مع التمكن
من الصلوة مع الوصف انما هو بعد معرفة انه يسقط مثل العمل فالدليل القطعي قائم على بطلان
العبادة الفاقدة للجزء مع التمكن من اتيان العبادة التامة لان الأصل هو البطلان
لا يصح قيام الدليل العام او الخاص على الصحة فلا طريق الى الصحة في المقام الذي علم
التمكن من اتيان الصلوة التامة في تمام الوقت ولقد عرفت ان الأمر في المقام كذلك
وقد يستدل على الصحة بما هو باب الفساد وهو ان الجزء على قسمين احدهما ان يكون جزء
في نفس الأمر لا بد من جزئيته على الذاكر والآخر ان يختص جزئيته بحال الذكر فمع الأول
لا مناص من بطلان العمل ولا يمكن قيام دليل عام او خاص على خلاف ذلك لكونه مستلزماً لتبدل
العمل فاذا قام دليل على الصحة عند نسيان جزء من الاجزاء كما لو قال تمت صلوته
نستكشف منه انه لم يكن جزء في نفس الأمر وانما هو مختص بحال الذكر … واذا اشك
في انه جزء في نفس الأمر او حال الذكر بعدم دلالة الدليل على الجزئية النفس الأمرية لكونه
ثابتاً كما لو قام الاجماع مثلاً على جزئية شيء فنأخذ بالقدر المتيقن وهو اختصاص
جزئيته بحال الذكر فنحكم بالصحة كما لو كان الدليل على الجزئية حكماً تكليفياً مختصاً بحال
الذكر او كان الأمر باصل العبادة مطلقاً فانه يقتضي تفصيله مع حال الذكر بعدم صحة
التكليف حال الغفلة اقول ان هذا المجيب من اصحابنا قدس الله اسرارهم فانهم بعد
اعتنائهم باخبار اهل العصمة سلام الله عليهم لا ينبغي صدور مثل هذا الكلام منهم
فان مثل ذلك ينبغي ان يصدر من المخالفين بعد تحيرهم بالجهات الاستحسانية والنكات
الذهنية كما وقع ذلك منهم حيث انكروا ثبوت الاحكام في نفس الأمر وقالوا
بانه لا حكم للجاهل اصلاً وانما الاحكام للعالمين بها فان المعتقد الشخص بحكم كان ذلك
حكماً

حكماً في حقه ولقد قالوا ان العلم تابع للمعلوم فلو لم يكن حكم في الواقع مع قطع
النظر عن العلم والاعتقاد لم يكن معنى للعلم والاعتقاد فان الاعتقاد انما يتعلق
بالأمر الثابت فان المفروض انه لا ينشأ الحكم في حقه وانما يجعل الحكم فالحكم
هو الموضوع ومعنى دائر الحكم تعلق الرؤية به وذلك نظير تبعية قبل الرؤية
ولذا ترى دام الله قدس سره تلك المقالة الشنيعة بانها واضح البطلان ومنشأ
هذه المقالة لا يكاد يخفى مع ذلك تمسكهم هذا ما صدر عنهم في خصوص الاحكام
واما ما صدر عن اصحابنا قدس سرهم في الموضوعات فاظهر فساداً من ذلك فان الذكر
امر لا التفات والغفلة انما هو بالنسبة الى الأمر الثابت فلو لم يثبت امر
في الواقع لم يتحقق معنى الذكر والنسيان فكيف يمكن حدوث الجزئية بسبب
الذكر مع انه انما يتعلق بالجزء المعلوم فان الالتفات الى الجزء فرع جزئيته
والعلم به فالناسي الغير عالم بالجزئية لكنه غافل عنها فالذكر متأخر عن الجزئية
بمرتبتين فانه متأخر عن العلم المتأخر عن الجزء فلو تأخر الجزء عن الذكر
لزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين وهذا اوضح كون ذلك اظهر فساداً من مقالتهم
وبالجملة ان ذلك كله انما هو لخفاء طريق الصحة عليهم بعد كونها مسلمة فاذا دل دليل
على الجزئية يثبت جزئيته في نفس الأمر ولا يعقل ثبوت الجزئية بمثل الاجماع فلا
معنى لاحتمال اختصاص الجزئية بحال الذكر كما انه لا معنى لاستكشافه من مثل قولهم
تمت صلوته فان الناسي عبارة اخرى عن الصحة ولا يعقل دلالة التكليف على
الجهة الوضعية كما لا يخفى فان ما يستفاد منه الحكم التكليفي كصيغة افعل مثلاً قد يستعمل ويكون
مفاده التكليف كما في مثل صل وحج ونحوهما وقد يستعمل ويراد منه الوضع كما في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فلا معنى للأمر بغسل الا انه شرط في الصلوة فاذا امر بشيء في شيء
فلا يخلو اما ان يكون مفاده التكليف او الوضع فعلى الأول لا دلالة له على الوضع باصلى الدلالات
لعدم الملازمة بين كون الشيء واجباً في شيء وكونه جزءاً منه او شرطاً فيه فانه ربما يكون واجباً
مستقلاً في واجب آخر كالقنوت بناء على كونها مستحبة فيها وليست منها وعلى الثاني ليس الا الوضع

كما اذا قيل اذا كبرت للصلوة فاقرأ فاتحة الكتاب فان معنى الأمر ان الفاتحة جزء من الصلوة
فلا تكليف فينتزع منه الوضع والتعجب من الشيخ قده حيث فرق بين الجزء والشرط وحكم في الأول
بان ما يستفاد منه التكليف لا يدل على الجزئية بخلاف الشرطية فانها قد تكون مسببة عن
الحكم التكليفي كلبس غير الحرير في الصلوة حيث علم اشتراطه من حرمة لبس الحرير فيها واما الجزئية
فلا تكون مسببة عن الحكم التكليفي انتهى اما التكليف النفسي فواضح واما التكليف الغيري فكذلك
… بل التكليف الغيري مسبب عن الجزئية وقد عرفت انه لا يعقل استفادة الوضع من التكليف
ولو نهي عن لبس الحرير في الصلوة فلا يدل الا على الحرمة واما البطلان فلا وهذا واضح
ثم انه قده بعد ان اسس الأصل في المقام وحكم بان مقتضى القاعدة الاولية بطلان العبادة
بنقص الجزء سهواً الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة اورد على نفسه بما ذكره في وجه
التصحيح ما هو مناف لما اسسه وهو ان الأصل الاولي في المقام الصحة فان مقتضى الأدلة اختلاف
اجزاء الصلوة فمثل قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل على الجزئية مطلقاً للذاكر والناسي
ومثل قولهم لناسي الجزء تمت صلوته يدل على كونه جزء للذاكر دون الناسي فاذا
ترك الجزء سهواً او لم يعلم انه جزء مطلقاً فيؤخذ بالقدر المتيقن كما اذا كان الدليل
الدال على الجزئية هو الاجماع فان الاجزاء حسب اصل الجعل مختلفة بعضها جزء مطلقاً وبعضها
جزء لغير الناسي فلا معنى لاصالة البطلان واجاب عنه بانه ان اريد من عدم الجزئية
في حق الناسي ايجاب خلو العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه بان يتوجه اليه الخطاب
الناسي للسورة صل بلا سورة فهو غير قابل لتوجه الخطاب اليه اصلاً وان اريد به امضاء
الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم وضعي …
… غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المخالفين
في مسألة البرائة والاحتياط اقول اما اصل السؤال ففساده واضح حيث ان قوله لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب مثل قولهم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فنفي الصلوة انما
هو للمبالغة في الجزئية … مثل سائر الأدلة الدالة على الجزئية مطلقاً مع ان قوله
تمت صلوته انما هو في خصوص نسيان الفاتحة فلا معنى له لانه على الجزئية مطلقاً وبالجملة
فلا يستفاد جزئية شيء في الحالة دون حالة فليست الأدلة مختلفة ولا معنى لاختلاف …

واما

واما الجواب بان الناسي لعدم التفاته الى نسيانه فلا يمكن توجيه الخطاب اليه بايجاب
العبادة الفاقدة للجزء له فلا معنى له اصلاً بعد تسليم السؤال لما عرفت ان محصل
السؤال ان اصل الجعل مختلف بالنسبة الى الذاكر والناسي فالمنسي في اول الأمر
لم يجعل جزءاً في حق الناسي فالمطلوب منه هو الفاقد للجزء وهو الذي امر به
كما ان المطلوب من المسافر مثلاً هو القصر من اول الأمر واما التفاته الى عنوانه
فلا دخل له في توجه التكليف والا لزم ان يعتبر التفات الذاكر الى التفاته انه
ذاكر والا لم يتوجه التكليف بالجزء وشناعته ضرورية وبالجملة لا يعتبر في
احتساب التفات الحاضر والمسافر الى انه حاضر او مسافر في توجيه الأمر اليه ولما
جعل ترك الجزء بدلا عن اتيانه فما لا معنى له فان البدل لا بد ان يكون امراً
وجودياً والعدم لا يصلح للبدلية فقد تحصل مما ذكرنا ان الاشكال ليس مختصاً
بصورة نسيان الجزء او الشرط بل يأتي في الأركان ايضاً اذا طرأ العجز عنها بعد الاحرام
كما اذا احرم وعجز عن القيام او الركوع او السجود فانه لا شبهة في الاجزاء بالقعود مثلاً
والاشارة عن الركوع والسجود مع ان المفروض ان العجز ليس مستوعباً لتمام الوقت
وانما يزول بعد حين ويتمكن من صلوة من لا عذر له اصلاً ومعلوم ان طرو العجز
في جزء من اجزاء الوقت لا يوجب الاعذار اذا لم يكن مستوعباً للوقت فاذا لم يتمكن
الانسان في اول الوقت من صلوة غير ذوي الاعذار لا يصح له صلوتهم في ذلك الحين
ما لم يعلم عدم تمكنه في تمام الوقت فالمطلوب من المكلف دائماً انما هو الصلوة المشتملة
على الاجزاء والشرائط حتى مع وجود العذر فان طرو العذر لا يوجب انقلاب الأمر الاول
بالصلوة التامة وانما تجزي الشارع بالفاقد لكونه معذوراً فيه ولذا لو كان وظيفته
صلوة اولي الاعذار وترك الصلوة في الوقت عصياناً ثم زال العذر في خارج الوقت
فلا ريب انه يقضي صلوة تامة من جميع الوجوه وليس ذلك الا لان العذر لا يصلح لان
ينقلب الأمر الأول فالأمر بالصلوة مع الأركان باق مع استيعاب العذر لتمام الوقت
فضلاً عما لو كان ذلك في جزء خاص من الوقت والكلمات المتقدمة في غير الركن

من اختصاص الجزئية بحال الذكر وبغير ذلك لا معنى لها في الاركان اصلا فان المفروض انه
الاخلال بها مبطل للصلوة مطلقا من غير فرق بين العمد والسهو فقد علم من الشرع
ان الاهتمام بها اشد من الاهتمام بابقاء الاحرام ولذا فالداخل في الركوع او السجود
من غير بدل يبطل الاحرام فلا وجه لصحة العمل مع طرو العجز عنها في الاثناء والتمكن
من البدل الا ما تقدم من ان هذا العجز شرعيا في غاية الخفاء بمنزلة العجز المستوعب
لتمام الوقت فكما ان العجز عن الاركان اذا استوعب لتمام الوقت يجزي بالصلوة مع
الاشارة كذا اذا طرء العجز في الاثناء فان الاحرام لشدة الاهتمام بابقائه في نظر الشرع
اذا تحقق صار بالاحرام لم متيقنا في الامتثال واذا امكن الاجزاء به من اولى له
والصلوة مع الاشارة بتصحيح الاجزاء بها من اولى للعذار وهذا هو الوجه في الفروع
الكثيرة المسلمة وقد ظهر من جميع ما ذكرناه انه اذا وقع خلل في الصلوة من ترك
الجزء او الشرط او طرو المانع وشك في بطلانها بها فالاصل الصحة فانه قد علم
منشأ الاحرام في الشرع وشدة الاهتمام بالتحفظ به فاذا تحقق في الصلوة
التي متصفة بالصحة ولو على وجه المراعى حتى انه اذا لم يخل فيها بما هو اعظم من
الاحرام منشأ له كالطهارة من الحدث فالعمل صحيح فاذا شك في الصحة لاجل الشك
في ان ما اخل به هل هو رافع مرتبة الاحرام او لا فيستصحب الصحة المتحققة على وجه
المراعى ويدفع احتمال بلوغ الخلل مرتبة الاحرام بالاصل وبالجملة انه اذا شرع في
الصلوة فقد تحقق منه الصلوة قطعا لكن المتحقق ليس صلوة مستقرة بل ما
بالاتمام فاذا تم استقر فالصلوتية والصحة من عوارض الصلوة والعرض تابع
لمعروضه وهو غير مستقر في ذاته وكذا ما يعرضه لكن بمجرد الشروع في الصلوة تحقق
الصلوة المتصفة بالصحة المراعاة فلا شك في زوال تلك الصحة فيستصحب ويدفع
احتمال الزوال بالاصل ومن هنا ظهر ان الاولى جعل العنوان مطلق الخلل
الواقع في الصلوة لا تخصيص بالشك في الركعة بمعنى ان البحث [illegible] انه قد يستدل
على الصحة في المقام بعموم قوله [illegible] رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان بتقريب ان المراد رفع

جميع

جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء مع قطع النظر عن النسيان فان ترك السورة عمدا
كان سببا لترك مجموع الصلوة وهو سبب لوجوب الاعادة وقد رفع الشارع ذلك
عند النسيان ومرجعه الى رفع جزئية السورة حال النسيان وان كانت بحسب اصل الجعل
جزءا مطلقا حال الذكر والنسيان لكنه ارتفعت جزئيته حال النسيان لاجل رفع النسيان
هذا محصل الاستدلال بهذا الحديث اقول ان مفاد هذا الاستدلال وما لا [illegible] انتهى
فانك قد عرفت ان المستدل يدعي ان مقتضى حديث الرفع رفع جزئية السورة
حال النسيان وهذا فرع ثبوت الجزئية حال النسيان ايضا كي يرتفع بهذا الحديث
وانت خبير بان هذا ليس رفعا للنسيان بل هذا اثبات للنسيان وجعل له [illegible]
فان الجزئية الثابتة بالادلة الشرعية قد ارتفعت بسبب النسيان ولو رفع النسيان لم
يكن له اثر قط فترتب مثل هذا الاثر عليه اثبات له لا رفع مع انه لا معنى لان يراد من رفع
النسيان رفع الآثار المترتبة على الشيء المنسي فانه لا ربط بين النسيان وبين آثار المنسي
كي يراد من رفع النسيان رفع آثار ذلك الشيء وهذا غلط لا ينبغي ان يصدر من احد
من الناس فضلا عن الاجلة مع ان وجوب الاعادة ليس مسببا عن ترك السورة
كي يرتفع بسبب رفع النسيان بل انما هو من بقاء الامر الاول وهو باق ما لم يتحقق
الامتثال والامتثال مزيل لهذا الامر فاذا اخل بترك الجزء بقي الامر الاول
على ما كان لعدم تحقق ما يزيله فاذا بقي الامر وجب الامتثال وهو معنى الاعادة
فانها عبارة عن امتثال المامور به بعد ان لم يطابق الماتي به المامور به فالامتثال
الذي هو معنى الاعادة مسبب عن الامر لا عن ترك الجزء وليس مسببا عن عدم الامتثال
لو صح ان وجوب اتيان المامور به انما هو لوجود الامر لا لعدم اتيان المامور به
وفرق بين الامرين وقد تقرر في محله ان العدم لا يكون علة لشيء ولا معلولا له
من شيء ومعنى استناد عدم المعلول الى عدم العلة استناد وجوده الى وجودها
وتأثيرها فيه لا ان عدم العلة مؤثر في عدم المعلول فاتيان الواجب ليس مستندا الى
عدم اتيانه بل الى وجود الامر نعم اتيان الواجب سبب لزوال الامر وبالجملة لازم

هذا الاستدلال فقضاه عدم وجوب اتيان الصلوة في آخر الوقت مثلا اذا نسيها
في اول الوقت فانه يقال هيهنا ايضا ان وجوب الصلوة في آخر الوقت انما هو لعدم اتيانها
في اول الوقت فلو ترك الصلوة في اول الوقت لا للنسيان ترتب عليه حكم الشرع من وجوب
الاتيان في آخر الوقت وقد ارتفع ذلك مع تركها في اول الوقت نسيانا مع انه لم يلتزم
بذلك عاقل هذا الكلام معنى فاعلم انه لا معنى للتقدير في الحديث حتى يورد ان المقدر يمكن ان
يكون خصوص المؤاخذة او جميع الآثار فانه قد تقدم في اول المبحث ان الرفع مقابل
الوضع ورفع الشيء انما يكون في مرتبة يمكن وضعها فيها ولا ريب ان وضع الخطأ والنسيان
انما هو في مرتبة استحقاق العقاب بها لتعلقها بما يمنع العمد والالتفات فانها
[illegible] متصفة بعنوان ومعنى وضعها جعلها وزرا وثقلا على المكلف فاذا
تعمد في ترك الواجب او ارتكاب الحرام ترتب عليه استحقاق العقاب فلو وضع الخطأ والنسيان
كانا مثل العمد والذكر وزرا على المكلف فترتب عليهما ايضا استحقاق العقاب كما
يترتب مع مقابليها فقد وضعهما النبي ص عن امته امتنانا عليهم ولم يجعلهما وزرا عليهم
فتلك ان معنى رفع النسيان رفع المؤاخذة واستحقاق العقاب عليه لا ان هنا اصل
فقد [illegible] بين الامرين وتفصيل معنى الرواية تقدم فيما سبق [illegible] واجاب الشيخ
بانه ان كان الاثر المرفوع هو جزئية السورة المنتزعة من كلية الكل فليست من الاحكام
المجعولة شرعا انما المجعول الشرعي هو وجوب الكل وان كان المرفوع وجوب
الكل فمسلم فانه يرتفع حال النسيان بحكم الرواية لكنه لا يوجب عدم الاعادة فان
وجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول [illegible] انه لم يشتمل
احد على ما قلنا في ان الجزئية والكلية مجعولة فان معنى اختراع الماهية في الكلية
الشرعية جعل امور متغايرة امرا واحدا فالكل هو مجموع هذه الاجزاء فلولا اعتبار
الشارع امرا واحدا لم يكن تلك الاجزاء كلا فالكلية انما هي باعتبار جعل الشرع
كلية الكل عين جزئية كل من الاجزاء من ذلك الكل فمن سلم اختراع الماهية في الشرع
فقد اعترف بان جزئية الجزء كلية الكل مجعولة شرعا والوجوب المرتفع حال النسيان

٢ وهو ان

بحكم

بحكم الرواية انما هو التنجز والمستدل ان يدعي ان المرفوع مع تقدير كونه وجوب
الكل هو الوجوب الفعلي للامر لا التنجز فلا معنى للاعادة لارتفاع الامر الاول بحكم ٢ الامر
الرواية فلا جواب للشيخ عن هذا الاستدلال الا بما سواء اراد ارتفاع الجزئية
او الوجوب بما عرفت ومما استدل به على الصحة عند وقوع الخلل في الصلوة
من ترك الجزء او الشرط او حصول المانع قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من
خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله تسجد سجدتي السهو
في كل زيادة ونقيصة وقولهم من نسي الفاتحة او السورة اتمها [illegible] والسجود [illegible]
فانها تدل على صحة العمل حين وقوع الخلل فيما عدا الخمسة المذكورة وان جريان
الصحة [illegible] في الشرع لم يخالف فيها احد ولكن لا اصل للاستدلال الا على هذه الصحة
المسلمة والاشكال انما هو في سر ذلك فانه اذا كان الجزء واجبا [illegible]
مع الالتفات قبل العمل فان المفروض التمكن من الاتيان في الوقت بالعمل
التام فكيف يصح الاجتزاء بالناقص مع ان الشرع قد اجتزى به بالضرورة فلا بد
من حل هذا الاشكال ولا يحل الا بما بيناه وانه قد تبين مما ذكر ان نقصان الجزء
سهوا ان الاصل هناك الصحة [illegible] الحال في زيادته عمدا او ان الاصل هنا ايضا الصحة بيان
ذلك ان الجزء المعتبر في المركب قد يعتبر بشرط الوحدة وعدم الزيادة كالسورة في الفريضة حيث
نهي فيها عن القران بين السورتين فلا اشكال ان الزيادة ح مفسدة للعبادة فانه لم يأت ٢ لكن نهاما نعلم
بالمامور به على وجهه [illegible] لان العمل اختل من حيث النقيصة لانه اشترط فيه عدم الزيادة ٢ الجزئي
وقد يعتبر العمل لا بشرط الوحدة والتكرار فلا ريب في عدم فساد العبادة بالزيادة العمدية فاذا
علمنا اعتبار ذات الجزء وشك في كيفية اعتباره وانه هل اعتبر بشرط لا او لا بشرط فمقتضى
الاصل عدم اعتبار [illegible] على ذات الجزئية فالعمل صحيح مع الزيادة العمدية فان اعتبار
الوحدة جهة زائدة على اصل الجزئية فيدفع بالاصل عند الشك فالاصل في هذا المقام
الصحة بل الامر هنا اوضح من النقيصة فانه كان الاصل هناك الصحة مع انا نعلم اعتبار ٢ عند نقصان الجزء
الجزئية وفي المقام لا نعلم اصل اعتبار الوحدة وبالجملة ان اعتبار عدم الزيادة امر [illegible]

مع الجزئية بل على الركنية ايضا فان الركن هو الجزء الذي يلتئم منه اساس المركب بفقده
لاجماله واما زيادته فيه المعتبر فله ان يعتبر فيه امر بان زيادة ايضا لا يبطله بها النقصان
كما في الركوع والسجود ولذا لا يعتبر في الشك في الزيادة فاذا علم اعتبار الا يقاع ونقص
وشك في اعتباره بالزيادة فيدفع احتمال هذا الاعتبار بالاصل ويحكم بالصحة مع الزيادة
العمدية ومنع التعدد في الزيادة فيما لم يعلم اعتبار الجزء بشرط لا ان يكون جزء من اجزاء الصلوة
بلحاظ انه عبادة يترتب عليه الثواب فيكون الى الاجزاء من الصلوة ولو قيل ان لا يكون جزء
نعم لو احتمل تشريعا ان الواجب تكرار ذلك الجزء مع انه لم يعلم من الشرع الا اعتبار الجزء من
حيث هو فاعادة مع كاسدة فانه تعبد في التشريع بما لم يجعل في الشرع التعبد به فالحاصل
ليس هو الموضوع الذي تعلق به الحكم الشرعي وانما هو امر جعله من قبله واما لو اعتقد
التكرار شرعا من الطرق المتعارفة فلا وجه لفساد عبادته بل وظيفته التكرار ولو كان
في الواقع معتبرا بشرط لا فالحاصل انه اذا لم يعلم اعتبار شرط الوحدة في الجزء وعلى
الزيادة وشك في صحة العمل لاحتمال ان يعتبر الجزء المزيد عليه بشرط لا فالاصل الصحة
اعتبار ذلك وقد اشكل الشيخ قده في هذا الاصل بان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة
فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة
عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها وهو حصول المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء
والشرائط اذ ليس للجزء اثر الا ذلك وهي بكلا المعنيين باقية للاجزاء السابقة لانها بعد
وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الكل
حصل الكل فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في
صحة الصلوة بمعنى استجماعها لما عدا تلك الاجزاء والشرائط الباقية هذا ما ذكره في وجه
القول فقد ظهر مما ذكرناه انه لا حاجة الى استصحاب الصحة في المقام فان الشك فيها مسبب
عن الشك في اعتبار الوحدة والشك اذا كان سببيا فالاصل يجري في السبب دون
المسبب فالصحة ليست مجرى للاستصحاب كي يستشكل فيه مع انا لنا ان نستصحب
الصحة ايضا باي معنى كان وقوله ان المستصحب ان كان مجموع الصلوة فلم يتحقق بعد

فيه

فيه او لا انه منتقض بقصد القربة المعتبرة في العبادات ضرورة ان التقرب انما يحصل
بمجموع العبادة وكل جزء جزء ليس مقربا قطعا فنقول ان في الصلوة ليس مشغولا
الا بالاجزاء لا يحصل بها التقرب وبعد الفراغ عنها العدم العمل ولا شيء يحصل به
التقرب فما ذا يقصد المصلي القربة فان قصدها بالجزء فهو ليس مقربا فلا معنى لقصد
القربة بما لا يحصل التقرب به وان قصدها بالمجموع فلم يتحقق بعد وثانيا انا نستصحب
صحة مجموع الصلوة فانها لما كانت فعلا تدريجيا مشتغلا حصولها مع انضمام الاجزاء
الى الاجزاء السابقة ولم تكن بحيث توجد دفعة واحدة فاذا اشرع الشخص فيها واتى
بكل جزء منها فقد تلبس بالصلوة وتحققت منه لكن على وجه التدريج واستقرارها
بوفي الصلوتية انما هو بعد الفراغ منها ومعنى كون الجزء الذي اتى به صلوة على وجه
التدريج انه اذا انضم اليه ذلك الجزء باقي اجزاء المركب كان ذلك اعلى الصلوة والا
كان لغوا فان المكلف من الاجزاء المتصلة في الوجود وبنائه للاكمال فاول جزء
واستقراره في كونه اول الجزء انما هو بعد حصول ذلك المركب بتمامه فاذا شرع في الصلوة
واوجد اول الجزء ولم يوجد الاجزاء الباقية بعد فذلك الجزء متصف بالاول على وجه
التدريج وهكذا جميع ما هو تدريجي الحصول فانه اذا وجد اول جزء من ذلك فقد وجد
ذلك الشيء على وجه التدريج فاذا اتى في الصلوة فقد تحققت منه الصلوة وهي
متصفة في ذلك الحين بالصحة ايضا على وجه التدريج فان استقرار الصحة ايضا موقوف
على الفراغ عن العمل فالصلوة بمجرد الشروع متصفة بالصحة على هذا الوجه فاذا
فاذا شك في طرو المزيل يستصحب الصحة والحاصل ان الافعال التدريجية الحصول
لا تتصف بالعناوين الطارية عليها الا على وجه التدريج فاذا تحقق جزء منها فقد تصف
بذلك العنوان تدريجا واما قوله وان كان صحة الاجزاء السابقة منها الخ فحاصله ان الجزء
تارة يتصف بالصحة في حد نفسه فان الصحة دائما تقابل الفساد والجزء في حد نفسه
يفسد بان يطرأ عليه نقص حيث ولا يقع صحيحا بان يوجد على ما هو عليه وصحة الجزء في تلك
المرتبة لا معنى لاستصحابها فانه ان لم يتعلق بمحل الجزء وشك في صحته التي يراد ان

في سقوط الجزء السابق عن صلوح الانضمام بسبب حصول المانع فيستصحب صحة الجزء السابق
فانه في نفسه كان قابلا لان ينضم الى الاجزاء اللاحقة وبدفع احتمال المانع بالاصل فقد اتضح
انه اذا طرأ شيء مما اعتبر في العبادة فقد حدث النقص والعيب في نفس العمل لان الاجزاء
السابقة باقية مع ما كانت عليه والنقص حدث في الفاعل حيث انه عجز بسبب الاخلال عن
ضمها الى الاجزاء اللاحقة ثم انه قده استدرك بانه يصح استصحاب الصحة اذا كان الشك
في القاطعية فان الشارع قد حكم مع بعض الاشياء بكونه قاطعا للصلوة او ناقضا لها
ويكشف ذلك عن ان لاجزاء الصلوة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض
الاشياء مثل الحدث دون بعض كالتنحنح فاذا انقطع الصلوة ببعض الاشياء فقد
سقط الاجزاء السابقة عن قابلية ضمها الى الاجزاء اللاحقة وكذا الاجزاء اللاحقة
فان القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في الصلوة الاجزاء السابقة
اللاحقة ومن المعلوم ان اجزاء الصلوة كانت قابلة لضم بعضها الى الاخر فاذا شك
في قاطعية الشيء وسقوطها عن قابلية الضم يستصحب بقاء تلك القابلية والهيئة الاتصالية
التي بينها لكن هذا مختص بالشك في القاطعية وليس مطلق الشك في المانعية كالزيادة
شكا في القاطعية وانت خبير بما فيه من انه لا معنى لاستصحاب الهيئة الاتصالية في الصلوة
وغيرها من المركبات التي تحصل بالتدريج فانه لا ريب في ان الاتصال انما هو بين
الامور الموجودة واجزاء الصلوة اتى ما وجد وصار معدوما وبين ما لم يوجد بعد فلا معنى
الاتصال فيه ولو صح ذلك فلا معنى للاستصحاب ايضا فان الهيئة الاتصالية قائمة بتمام
الاجزاء فلا يتحقق تلك الهيئة الا بعد حصول مجموع المركب فقبل تمام المركب لم يتحقق
تلك الهيئة قطعا فلا معنى لاستصحاب الهيئة الاتصالية عند الشك في طرو القاطع
لعدم تحققها وهو قده ايضا تفطن لما ذكرنا الا ان الاستصحاب في اخر كلامه وبالجملة
انه قده يرى ان في الصلوة امرا مستمرا الى الاخر ينقطع ببعض الاشياء دون بعض
فيتوهم ان الشارع اعتبر في الصلوة هيئة اتصالية ومعنى الى لسترا الى الاخر تنقطع
ببعض الاشياء ولا يتفطن الى ان ذلك الامر المستمر عبارة عن الاستمرار فانه الذي

محله فليس له معلوم يتمسك به عند الشك لو وقوعه مع كلا الوجهين صحيحا وفاسدا وليس هنا
ما يقتضي وقوعه مع جهة خاصة نعم هنا قاعدة شرعية يتمسك بها عند الشك وهي عدم الاعتناء
بالشك بعد الفراغ والتجاوز عن المحل وتارة يتصف الجزء بالصحة في مرحلة الجزئية وهي
اما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها فهي باقية للجزء فانه لا ينقلب عما وقع عليه واما
عن تأهل الجزء وصلوحه لان يحصل به المركب منضما مع باقي الاجزاء والشرائط وهي بهذا المعنى
ايضا باقية حتى مع القطع بعدم حصول المركب فان قابلية الجزء للجزئية عبارة عن كونه بحيث
لو انضم اليه تمام ما يعتبر في المركب لكان جزءا منه وهذا لا يزول قط فاذا اختل شيء مما اعتبر في
المركب فقد عجز المكلف عن ضم باقي الاجزاء الى الاجزاء السابقة لا ان الجزء يسقط عن
الجزئية اقول الصحة بمعنى مطابقة الامر في الجزء لا معنى لها لان الجزء ليس
متعلقا للامر وانما الامر متعلق بالكل واما الصحة التأهلية فيجري فيها الاستصحاب
اقول لنا ان نستصحب صحة الجزء ايضا باي معنى كان بمعنى مطابقته للامر المتعلق به او قابليته
للانضمام اما على المعنى الاول فلان الجزء الذي لا بشرط او بشرط شيء عين الكل فصحة الجزء
بمعنى مطابقته للامر المتعلق به عين صحة الكل بهذا المعنى وقد عرفت استصحاب صحة الكل
وانه يجري الشروع في العمل يتصف بالصحة على وجه التدريج فيستصحب عند الشك فيه واما
نعم الجزء بشرط لا مغاير للكل وصحته في تلك المرتبة غير صحة الكل ولا معنى لاستصحابها الا
واما على المعنى الثاني فلانه اذا اختل شيء مما يعتبر في المركب فقد سقط الجزء السابق عن
صلوح الجزئية ولم يبق على قابلية الانضمام نعم ليس ذلك لعجز الفاعل حيث اختل ما
اعتبر لانه بعد الاخلال لا يتمكن من ضم الباقي فانه لم يطرأ عليه عجز وانما الجزء سقط
عن صلوح الانضمام بسبب اخلال الفاعل فالجزء في حد نفسه كان قابلا للانضمام
فاذا اشك في طرو ما يسقط عن القابلية يدفع بالاصل وبالجملة ان معنى اشتراط عدم
الزيادة في الجزء مانعية الزيادة عن صحة العمل وانه لا معنى لشرطية العدم فالزيادة فيما اشترط
فيه عدم الزيادة مانعة عن صحة العمل بمعنى ان الجزء السابق يسقط بها عن صلوحه ان ينضم الى
الاجزاء اللاحقة فان هذا معنى مانعية الزيادة فيما احتمل اعتبار عدم الزيادة ورجع الى الشك

في سقوط

يبقى من اول الامر الى الآخر و ينقطع بما ينافيه و لا ينقطع بمثل التخيي و دل بقاء ان لا
امر معتبر في تمام الصلوة و ينقطع بجميع المنافيات فالموانع كلاحقة الزيادة قاطعة للاحرام
فلا معنى للفرق بين الشك في المانعية و القاطعية فكل مانع قاطع للاحرام فاذا اشك
في القاطع فالاصل بقاء الاحرام و عدم تنزه الى انه لا اشكال مع ما اختاره من استصحاب
الهيئة الاتصالية قال و اما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقي بها فلا يبعد كونها
من الاصول المثبتة حيث ان المترتب على بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقي بها هو تلك
الهيئة الاتصالية و هو ليس من الآثار الشرعية بل من المقارنات الاتفاقية ثم قال اللهم
الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية غير المبنية على التدقيق
نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية و يقال في بقاء الاجزاء السابقة على قابليته
الاتصال انه لما كان المقصود الاصلي من القطع و عدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة
و عدمه و كان الحكم بقابليتها لالحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من
الاصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الاثبات اقول ان استصحاب بقاء الا
السابقة على قابلية الحاق الباقي بها يترتب عليه صحة الصلوة و هي من الآثار الشرعية مع انه
لو كان المترتب عليه هو بقاء الهيئة الاتصالية لم يكن مبنيا الا على الفرق في محله و كون الاستصحاب
عرفيا لا معنى له و اما استصحاب الكرية في الماء المسبوق بها فليس مبنيا على التسامح العرفي
بل منطبق مع ادق الموازين العقلية فان الكرية عبارة عن مقدار معين من الماء و المقدار
عارض للجسم فان الجسم التعليمي من جملة اعراض الجسم الطبيعي فهذا شخص واحد يتصف
بالجسم التعليمي فاذا اتى من الماء و شك في اتصاف الباقي بهذا الوصف فالاصل
بقائه مع هذا الوصف و ان كان زوال المقدار الى الاقل يستتبعه الجسم الطبيعي فان الباقي
هو الشخص الذي كان متصفا بهذا المقدار و ذلك الشخص باق بعينه فان زوال
الشخص عبارة عن انعدامه اشارة المعلوم لتمام زوال اجزاء الشخص لا يوجب
زواله فاذا كان الشخص الباقي هو الموجود اولا فاذا شك في زوال وصفه فيستصحب فليس

هذا من التسامح في شيء كيف اذا كان الزائل من الماء المتصف بالكرية اضعاف ما بقي منه لقطع
العرف بعدم الاتحاد و ان الباقي غير الموجود اولا مع انه لا ريب في صحة استصحاب
الكرية مطلقا سواء كان المأخوذ منه اقل من الباقي او اكثر فلو كان هذا الاستصحاب مبنيا على
التسامح العرفي لاختص استصحاب الكرية بما اذا كان المأخوذ من الكر في غاية القلة فان
العرف انما يحكم بالاتحاد في تلك الصورة لا غير هذا و اما ما ذكره من ان اصالة بقاء الاجزاء
على قابلية الاتصال مثبت لكنه خرج عن الاصول المثبتة التي تقرر في محله عدم الاعتداد بها
لوضوح الضعف فان كون الاصل المثبت حجة في مورد دون مورد لا معنى له لان الاستصحاب
قاعدة و ليس في القواعد مختلفة و ليست اخبار الاستصحاب عامة حتى يخصص و مطلقة
حتى يقيد بل مفادها امر واحد في تمام الموارد لا تنقض اليقين بالشك اما ان يكون
مفهوم ترتيب خصوص الآثار الشرعية كما هو مذهبه فلا معنى لترتيب غيرها من الآثار
في مورد من الموارد و اما اعم منها و من الآثار العقلية و العادية و المقارنات الاتفاقية
فلا معنى لعدم الاعتداد بالاصل المثبت في مورد و اعتداد و اذ قد عرفت ذلك كله فلا باس
بالتعرض لبعض ما صدر عن الشيخ قده في المقام فنقول انه قده قال ان الزيادة العمدية انما
تتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة و لا يفسد العبادة بعلته الزيادة
لعدم اشتراط الوحدة و التعدد و لو اخذ بشرطه اي بشرط عدم الزيادة فالزيادة لا توجب الاشكال
الا من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك انتهى محصل ما ذكره انه لا معنى لما هو المعروف
عند الفقهاء قدس سرهم قديما و حديثا من بطلان العبادة بزيادة بعض الاركان و نقيصتها كالركوع
و السجدتين فان الزيادة لا يتعقل في الاركان لانها انما اعتبرت بشرط عدم الزيادة و الزيادة
انما اعتبرت لتحقق فيما لم يشترط فيه عدم الزيادة و لو اشترط ذلك اختل العمل بالزيادة لا من
انها زيادة بل من حيث النقيصة فان فاقد الشرط كالمتروك فبطلان الصلوة بالزيادة انما
هو لحصول النقصان فيها بفقدان الشرط لا للزيادة و هذا الكلام منه لا اساس له
فانه لا شبهة ان العمل كما يبطل بنقصان الجزء كذلك يبطل بزيادته من حيث انها زيادة فان مرجع
اشتراط عدم الزيادة الى مانعية الزيادة و الا فلا معنى لشرطية العدم و اشتراط عدم الزيادة

يعتبر منهم قده و لا ينبغي الاغترار بمجرد التعابير و لو كان الفساد بالزيادة للاخلال من حيث
النقيصة لم يكن معنى لذكر الزيادة في عرض النقيصة و الحكم بان العمل يبطل بالزيادة و
النقيصة بل كان ينبغي ان يقال ان الصلوة تبطل بنقصان الجزء اما من حيث الذات
كما اذا ترك ذات الجزء او من حيث الوصف كما اذا ترك شرطه و هذا الذي صدر منه
من العجيب فكلامه ثم انه قده اشار في الزيادة كفعل الجزئية و قد عرفت فساده حيث ان
الزيادة تتحقق و لو قصد ان لا يكون جزءا كما ورد في بعض الاخبار ان السجدة للعزيمة
زيادة في المكتوبة و العجب انه ذكر انه جعل للزيادة العمدية صورا ثلاثا احدها ان يقصد
كون الزائد جزءا مستقلا الثاني ان يقصد كون الزائد و المزيد عليه جزءا واحدا كما لو اعتقد ان الواجب
في الركوع الجنس الصادق على الواحد و المتعدد و الثالث ان ياتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه
بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا او لايقاع الاول على وجه فاسد ثم قال اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة
بها اذا نوى ذلك قبل الدخول او في الاثناء و اما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة
فيهما لان مرجع ذلك الشك الى الشك في مانعية الزيادة و انت خبير بفساد ذلك فانه قد ذكر
في اول العنوان ان الزيادة المبطلة انما هو اذا اخذ الجزء بشرط عدم الزيادة و الا
فالزيادة ليست مبطلة و من المعلوم ان الصور المذكورة انما هو فيما لم يشترط عدم الزيادة
فانه مع اشتراط عدم الزيادة يبطل العمل بالزيادة باي وجه كان و لا وجه للشك في البطلان
كي يتمسك بالاصل و لعل ذلك سهو من قلم الناسخ و الا فالعنوان ما اشترط فيه عدم
الزيادة و الفروع لما لم يشترط فيه عدم الزيادة و قد جعل ذلك هو المتنازع فيه و ذكر
استدلال الطرفين مع ذلك مع ان المتنازع فيه انما هو الزيادة العمدية فيما اشترط عدم
الزيادة فذهب جماعة الى الصحة و قال بعض بالبطلان في تلك الصورة و اما الصور الثلاث
التي من فروع المسئلة فينبغي التنبيه عليها في الفقه بعد الفراغ عن اصل المسئلة و قد استدل
لصحة العبادة عند الشك في طرو المبطل بقوله تعالى و لا تبطلوا اعمالكم حيث ان حرمة الابطال
يلزمه وجوب المضي في العمل و هو مستلزم لصحته و قد استدل بهذه الآية جماعة تبعا
لشيخ الطائفة قده و فيه انه لا ملازمة بين وجوب المضي في العمل و صحته فانه قد يجب

المضي في العمل الفاسد كما في الصوم و الحج مع ان الآية الشريفة من قبيل الوعظ
نظير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الاذى فلا تصلح لاثبات صحة العبادة بها
عند الشك في طرو المانع فان منصرف العمل هو العمل التام فالنهي عن ابطال العمل
الصحيح بعد وقوعه و قد ورد الرواية في تفسير الآية بالشرك اي لا تبطلوا اعمالكم
بالشرك و من المعلوم ان الشرك انما يبطل الاعمال الصحيحة و لو اريد من العمل
بعض العمل اي الجزء الواقع منه حيث انه كان يصلح لان يصير جزءا فعليا للمركب فالنهي
عن ابطال ذلك و جعله ساقطا عن قابلية كونه جزءا فعليا معنى الآية لا يجوز احداث
البطلان في العمل الذي وقع صحيحا و مع الشك في حدوث البطلان لا وجه للتمسك
بالآية فانها انما تدل على عدم جواز احداث البطلان و الشك انما هو في طرو البطلان
فلا دلالة في الآية على صحة العمل المشكوك الصحة هذا مع انه لو كان المراد من الآية
حرمة ابطال العمل و عدم جواز قطعه و رفع اليد عنه لزم تخصيص الاكثر
فان ما يحرم قطعه بالنسبة الى ما لا يحرم في غاية القلة فان ذلك في خصوص الصلوة
و الحج دون غيرهما من العبادات و قد عرفت وجه ذلك فقد ظهر ان من اجيب
الاشكال التمسك بالآية الشريفة عند الشك في صحة العبادة و بالجملة انه قد تحصل مما
تقدم ان الشك في صحة العمل بعد وقوع الزيادة فيه مسبب عن الشك في مانعية الزيادة
فيجري الاصل في السبب و يدفع احتمال مانعيته به فيحكم بصحة العمل و وجوب اتمامه و حرمة
قطعه فيستغنى بالاصل الجاري في السبب عن اجرائه في المسبب كما هو الحال في جميع موارد
الشك السببي مع ان اجراء الاصل في نفس المسبب ايضا لا مانع منه في حد نفسه مع قطع
النظر عن كون الشك مسببا فانه قبل وقوع الزيادة كان رفع اليد عن العمل قطعا له
و اتيان الباقي لاحقا اتماما له فاذا شك بعد وقوع الزيادة في بقاء العنوان
القطع و الاتمام من رفع اليد و اتيان باقي الاجزاء لاحتمال الانقطاع بالزيادة
فيكون اتيان باقي الاجزاء اتيانا لبعض العمل لا تاما فيستصحب بقاء عنوان القطع
و الاتمام و يدفع احتمال الزيادة بالاصل فيحكم بحرمة القطع و وجوب الاتمام بعد وقوع

الزيادة فتبين فساد ما ذكره الشيخ قدس سره من انه لا معنى لاستصحاب حرمة القطع ووجوب
الاتمام لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت
في الان اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة ولا شك في ان مجرد الحاق
باقي الاجزاء اتمام للعمل فلعل عدم الزيادة من الشروط والاتيان ببقية الاجزاء تكميل
لبعض الباقي لا اتمام له لما عرفت من ان رفع اليد عن العمل واتيان باقي الاجزاء
كان متصفا قبل الزيادة بعنوان القطع والاتمام والاصل بقاؤه لاحتمال عدم وقوع
الزيادة المضرة فيترتب عليها حكمهما من الحرمة والوجوب وهذا اظهر [illegible]
كما لا يخفى وقد يقال ان حرمة القطع ووجوب الاتمام اعم من الصحة فلا يدل لان
عليها فمقتضى استصحاب حرمة القطع ووجوب الاتمام الحكم بحرمة القطع ووجوب
الاتمام ومقتضى اصالة الاشتغال الاعادة فلا بد من الاحتياط بالجمع بين مؤدى
الاصلين للشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل اخر مستانف وفيه
ان وجوب اتمام العمل وان كان اعم من صحته لكن الشك في الصحة بعد الحكم بالوجوب
الاتمام مسبب عن الشك في مانعية الزيادة فاذا اندفع ذلك بالاصل فيحكم بالصحة
فالحكم بوجوب الاتمام لا ينفك عن الصحة فلا معنى لاصالة الاشتغال ورده الشيخ قدس سره بان البراءة
اليقينية مع تعذر العمل باستصحاب وجوب الاتمام يحصل بالاتمام ومع تعذر عدم العمل
به يحصل بالاعادة من دون الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالاصل
لان الشبهة في اصل التكليف الوجوبي او التحريمي وانت خبير بان هذا القائل
يدعي ان استصحاب وجوب الاتمام لا مناص عنه لكنه لا يدل على الصحة فبعد استصحاب
وجوب الاتمام يشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل وتحصيل الامر به
او عمل اخر مستانف فيقول بمؤدى كل من الاصلين لتوقف البراءة اليقينية على
ذلك ولا يحصل ذلك بمجرد استصحاب وجوب الاتمام فللشيخ قدس سره اثبات حصول
البراءة اليقينية بتقدير العمل باستصحاب الاتمام ولا الجواب ما تقدم من ان الشك في
الصحة مسبب عن الشك في الاصل في السبب ويدفع احتمال مانعية الزيادة فيحكم بالصحة ومن
ايضا

ايضا ان مقتضى ملاحظة نية الوجه التفصيلي في العبادة قطع العمل والاعادة فانه
ينوي الوجوب مع وجه الجزم وان اتمه ثم اعاد فاتت منه نية الوجوب وجها
الاحتياط في تقديم عدم وجوبه او الاحوط الاحتياط المتقدم لانه كان الشك
فيه في اصل التكليف وهذا الشك في المكلف به فلا يعتبر الجزم مترددا
بين الاتمام والاستيناف فالاولى الحكم بالقطع ثم الاحتياط بالاعادة الحق
لا اشكال ان نية الوجه مع القول باعتبارها انما هو في صورة التمكن ومع عدم التمكن
لم يقل احد باعتبارها ولا تمكن فيه الحق بما ان استصحاب وجوب الاتمام لا مناص
عن العمل به فلا طريق لقطع العمل فالاحتياط انما هو بما ذكره القائل المذكور
ولا احتياط في القطع والاستيناف ثم قال قدس سره ان ما ذكرناه من حكم الزيادة وان
مقتضى اصل البراءة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولي والا فقد ورد الدليل
في خصوص الصلوة على البطلان بالزيادة فيها كقوله عليه السلام من زاد في صلوته فعليه الاعادة
وقوله عليه السلام اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته وقوله عليه السلام فيمن اتم
٣ الثاني عشر محرم في السفر انه يعيده لانه زاد فيما فرض الله عز وجل وقوله عليه السلام في قراءة العزيمة لا تقرا
السجود زيادة في المكتوبة وغير ذلك من الاخبار فانها تدل على بطلان الفريضة بكل
زيادة الى ان قال لا يخفى عليك ان هذه الاخبار لا تدل على ازيد من ان الصلوة
تبطل بالزيادة واما ان الزيادة الاركان او الركعات او مطلق الزيادة فهو مما يختلف
ذلك بل يدل بعضها في خصوص الركعات كقوله عليه السلام اذا استيقن انه زاد في المكتوبة
وقوله عليه السلام فيمن اتم في السفر انه يعيده فلا دلالة في هذه الاخبار على ما ينافي الاصل
الاولي للزيادات مع ما لم يدل دليل على خلافه وبالجملة ان هذه الاخبار بعضها مجمل
لا يمكن ان يستفاد منه حكم مثل قوله عليه السلام من زاد في صلوته فعليه الاعادة وبعضها في خصوص
الركعات والبعض الاخر مجرد بيان للصغرى وتطبيق للكبرى لمعلوميتها كقوله عليه السلام
لان السجود زيادة في المكتوبة فانه قد علم في الشرع ان زيادة السجدة الواحدة عمدا
مفسد للصلوة وقد يتوهم الاشكال في ان هذه الا [illegible] منطبقة مع سجدة العزيمة فلا [illegible]

في هذه الاخبار مع حال الزيادة اعم وقد ظهر مما تقدم ان مقتضى الجزئية والشرطية عقلا
ان يفسد العمل بالاخلال بهما مطلقا عمدا او سهوا لثبوتهما مع الاطلاق وعدم اختصاصهما
بحال دون حال وان لم يكن لهما زيادة عناية لكن للصلوة خصوصية لاجل الاخبار تجري
الشارع بعدم الاخلال ببعض الاجزاء والشرائط والموانع نسيانا لشدة عنايته بالاحرام
بحيث يجري بجميع الاجزاء من اول الامر ليتحقق العمل بسبب الاحرام في
الامتثال فيوجب تمام ما امر به ولو باداء بعض الاجزاء والشرائط بالقيد كسائر الاجزاء والشرائط
بالحج مثل الاحرام من شدة الاهتمام فاذا اخل بما هو من العمل بمثل الاركان كالركوع والسجود
والطهارة عن الحدث وبعضها ليس بهذه المثابة فيتكفل الاحرام عليه كما في الفاتحة
والسورة فلا شك في كونه شدة الاهتمام به بحيث يعارض من الاحرام يدفع بالاصل
لا شك في اصل الجزئية والشرطية والمانعية وقد ذكرنا ان الجزء قد يعتبر بشرط عدم الزيادة
وان مرجعه الى مانعية الزيادة وانه اذا شك في اعتباره كذلك فيحكم بعدم قدح الزيادة ٣ في حال العلم
فان الاصل عدم مانعيتها ولو علم اعتباره كذلك وشك في الاهتمام بمانعية الزيادة بحيث
يفسد العمل بالاخلال به سهوا كما يفسد مع اتيانه عمدا فالاصل الاصل الا صحته فقد تحصل
من جميع ما ذكرناه ان الاصل عدم الركنية فيما ثبت جزئيته سواء فسر الركن بما يبطل
الصلوة بنقصه او عطف عليه الزيادة وقد ظهر من ذلك كله ما في كلمات الشيخ قدس سره
في المقام حيث ذكر انه اذا علم قدح الزيادة عمدا فمقتضى القاعدة البطلان بها سهوا لان
مرجعه الى الاخلال بالشرط نسيانا وحكم البطلان كما في النقص نسيانا وذكر فيما سبق
انه اذا لم يعلم قدح الزيادة فاصالة البراءة تقتضي عدم البطلان بها مطلقا عمدا وسهوا فان
الشك في شرطية عدم الزيادة وملخص ما ذكره قدس سره كما صرح به ان الاصل فيما ثبت
جزئيته الركنية ان فسر الركن بما يبطل الصلوة بنقصه وان عطف عليه الزيادة عمدا
وسهوا فالاصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة سهوا فان مقتضى الاصل في
النقص سهوا البطلان بخلاف الزيادة سهوا فان الاصل فيه البراءة الا ان يدل
دليل على خلافه وقد عرفت ما في ان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا ثم اشكل ركنيته بان التفصيل
بينهما

بينهما غير موجود في الصلوة اذ كل ما يبطل الصلوة بالاخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا
٣ بالفصل ح وسهوا ان اصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضة بقضيتها عدم الانتقال
باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا فان مورد الافضل في
الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي يتبع
بكلا الاصلين من الاصلين والا فلا ان يرجح قاعدة الاشتغال على البراءة هذا ما ذكره
في المقام وقد عرفت انه لا معنى لكون العدم شرطا فالزيادة مانعة ولا مانع بها شرطا
فان علم مانعية الزيادة ولم يعلم شدة العناية بها بحيث يبطل العمل بها في حال السهو
فالاصل عدم شدة العناية بها الا انه لا مانع لما عرفت في النقص نسيانا فان مقتضى
الاصل عدم البطلان بالنقص حال السهو فالاصل فيما ثبت جزئيته عدم الركنية
باي معنى كان نعم القضية فاذا ذكرنا ان ركنية الجزء عبارة عن شدة الاهتمام به
الملاحظ ذلك نظر الشارع فقد يكون نظره الى الجزء بحيث يبطل العمل بفواته
عمدا او سهوا وان لم يبطل بزيادته ولو عمدا او قد يكون زيادته ايضا كنقيصته مبطلا
عمدا او سهوا كما في اركان الصلوة مثل الركوع والسجود وهذا الظهر واضح ولا اشكال
في ما ذكرناه ايضا وانا ما ذكره الشيخ قدس سره من التفصيل بين النقص والزيادة
فالاصل في النقص نسيانا البطلان بخلاف الزيادة فان الاصل فيها البراءة الا
ان يقوم دليل على ان مقتضى الاصل في البطلان بها سهوا هذا اعم التفصيل بحسب
الاصل فان علم عدم التفصيل في الصلوة بان ثبت انه جامع مع ان كل جزء
يبطل الصلوة بفواته عمدا او سهوا تبطل بزيادته ايضا كذلك فح اذا شك في قدح الزيادة
سهوا وقد اجرينا البطلان بالنقص نسيانا بالاصل فلا مناص عن الحكم
بالبطلان لعدم التفصيل فالاصل في الزيادة عند الاشتغال بدون
البراءة لعدم التفصيل فالعلم في كل من الاصلين من التعارض للعلم بالتفصيل
فلا معنى لتجديد التفصيل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية ثم ان
ما ذكرناه انما هو بحسب الاصل الاولي والا فقد دل الدليل على عدم قدح

النقص والزيادة سهوا كما قلنا لما ذكرنا لا اعادة الصلوة الا من خمسة وقد لزم
تسجد سجدتي السهو لكل زيادة و نقيصة بناء على ذلك فقوله لا تعاد الخ
يدل مع انه اعادة الصلوة بحكم حال العمد والسهو انما هو بعنوان فوات الخمسة فلا ان
الصلوة يبطل بفوات كل من هذه الخمسة على الاطلاق بعنوان انها سهوا او الوقت ا
الخمسة فيبطل الصلوة بالاخلال بما عدا الخمسة ان ترك الفاتحة او التشهد او الجهر
الشرايط انما هو في مقتضى التنقيص ولو بالفوات و لا تستدل له لكل زيادة واما قوله ان
تسجد سجدتي السهو الخ فمعناه ان كل زيادة و نقيصة يبطل العمل بانتفائها الا ما قيل
سهوا واما لها سجدتا السهو [illegible] ان الاخبار المعتبرة في الزيادة
تطبيق للكبرى المعلومة على الصغرى ولذا الحق ثم بين كون الصغرى والكبرى
المعلومة بطلان العمل بالزيادة العمدية فلا تعارض بين الاخبار ولا امكان لها
ثم ان الشيخ قده ذكر انه لا تنبيه للشان ان الاصل عدم الركنية بعد ثبوت الجزئية
اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته فالاصل بقاء الحكم المتعلق بالكل عند سقوطه عند تعذره
الجزء او الشرط فان زوال الحكم عند تعذر الجزء او الشرط انما هو لشدة ارتباطهما بالمركب
بحيث لا يحصل الغرض الاصلي من المركب عند تعذرهما ولو لم يكن ارتباط الجزء او الشرط
اشد وان كان لها دخل في حصول الغرض منه كان المركب بحيث صار المركب ناقصا بتعذرها
لم يسقط الحكم المتعلق بالمركب عند تعذرها لحصول علة الغرض بدونها فاذا ثبت الجزئية
او الشرطية فالشك في سقوط الحكم انما هو للشك في شدة الارتباط وعدمها وقد ذكرنا غير
مرة ان احتمال الشدة يدفع بالاصل لكشف الجزء او الشرط فانا جزمنا ان [illegible] الاصل
عدمها وهذا في المركبات الخارجية مما لا ريب فيه فانه يكتفي فيها بما يحصل علة الغرض
به عند تعذر بعض الاجزاء او الشرائط كما انه لا يتم عند تعذر بعض الاخر ومع هذا
المنوال المركبات الشرعية كالصلوة والحج وغير ذلك فان الصلوة مثلا بعض اجزائها
بحيث يسقط التكليف عند تعذره كالركوع والسجود وبعضها ليس بهذه المثابة
مثل الجهر والتشهد فاذا شك في جزء انه من قبيل الركوع والسجود او الجهر والتشهد
فالاصل عدم شدة الارتباط بالصلوة بحيث يسقط التكليف عند تعذره قال الشيخ
عند تعذر الجزء او الشرط

اذا ثبت جزئية او شرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطيته المطلقتين
حتى اذا تعذر سقط التكليف بالكل او المشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن
فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للاول اصالة البرائة من الفاقد وعدم
ما يصلح لاثبات التكليف به انتهى اقول انه لا معنى لاختصاص الجزئية او الشرطية بحال
القدرة فان الحكم في المرحلة الاولى انما يثبت للموضوع في حد نفسه و لا نظر الى
المكلف في تلك المرحلة بوجه من الوجوه ثم ينظر اليه في مرحلة التعلق و لا شرط له الا
البلوغ والعقل واما اعتبار القدرة والعلم واشباههما فانما هو في مرحلة التنجز
فلا يعقل جعل الجزء للقادر دون العاجز فان جعل الموضوع انما هو في المرحلة الاولى
فلا يثبت الجزئية او الشرطية فلا ريب في انه على الاطلاق فسقوط التكليف عند تعذر
الجزء او الشرط ليس من توابع الاطلاق فيهما بحيث اذا ثبت الجزئية المطلقة سقط التكليف
عند تعذره بل بعد فرض الجزئية المطلقة قد يسقط التكليف عند تعذره وقد لا يسقط
كما عرفت فمجرد ثبوت الجزئية المطلقة لا تنفع في سقوط التكليف عند تعذره مع انه
لو سلم اختلاف جعل الجزء فلا اصل يقتضي الجزئية المطلقة بل يقتضي الاصل اختصاصه
للقادر فهي كما يتوهم احد اقتضاء الاصل الجزئية المطلقة و لا معنى لجعل ذلك عنوانا للبحث
وكذا العجب الاستدلال للجزئية المطلقة باصالة البرائة من الفاقد بتقريب ان التعلق
كانت واحدة فاذا تعذر الجزء مثلا فنشك في حدوث التكليف بالفاقد و الاصل البرائة
فالجزء جزء مطلقا فيسقط التكليف بتعذره وهذا الكلام لا يمكن احصاء ما فيه
فان الشك انما هو في سقوط التكليف الثابت عند تعذر الجزء و بقائه واما التكليف
الجديد بالفاقد فنعلم انتفائه فان المفروض ان الفاقد اذا وجب بعد تعذر الجزء
فانما هو بالامر الاول ولم يوجب تعذر الجزء لم يوجب سقوط التكليف من الباقي
كما كان وان قلنا بسقوطه فنعلم بتعذر الجزء فعلى كل حال ليس هناك تكليف جديد
وانما الشك في بقاء التكليف الاول وزواله فلا مجال لاصالة البرائة فانه لا شك في صلاحية
التكليف كي يجري اصل البرائة ولذا يستصحب بقاء التكليف الاول لكان هذا الحال
مع العلم بسقوط

انما يستدل مع السقوط فلا معنى للاستدلال بسقوط التكليف الاول باصالة البرائة
من التكليف الجديد بل اصل البرائة انما يجري بعد فرض سقوط التكليف الاول وا
في حدوث التكليف مع انه مع فرض سقوط التكليف لا يحتمل احد حدوث التكليف
فان زال وجوب المقيد فانما هو بالتكليف الاول و ايضا هذا المستدل انما يريد ان يثبت
باصالة البرائة من التكليف الجديد الجزئية المطلقة كي يترتب عليه سقوط التكليف
عند تعذره و اين اصل البرائة من اثبات ذلك و استدل للقول الثاني اي
عدم سقوط التكليف بتعذر الجزء باستصحاب وجوب الباقي و الموضوع وان زال
بالدقة العقلية لانتفاء الكل بانتفاء الجزء لكنه باق بالمسامحة العرفية فان اهل العرف
يحكمون باتحاد الباقي مع الزائل كما في استصحاب الكرية فانه لا ريب في زوال
الموضوع بحسب العقل و الا لم يعقل الشك لكنه باق بحسب العرف ح انه وفي ما
يقال ان هذا الماء كان كرا و لا نعلم بقاء كريته هذا محصل الاستدلال للقول
الثاني اقول لا اشكال في انتفاء الكل بانتفاء الجزء لكن انتفاء الجزء ليس
بحيث يوجب انتفاء الموضوع مطلقا فان الاجزاء مختلفة فمنها ما يبطل اساس
التركيب بزواله لكونه علة ما يتقوم به المركب فلا اشكال في انتفاء الموضوع بانتفاء
مثل هذا الجزء ومنها ما لا يبطل اساس التركيب به و ان اوجب زواله نقصا
في المركب ولا اشكال ان الموضوع ح باق تحقيقا لعدم النظر الى الجزء الذي
بحيث لو وجب زواله السقوط لحكم فانه لم يعلم كون الجزء مما يبطل اساس التركيب
بزواله يستصحب الحكم المتعلق بالمركب لا معنى لحكم العرف باتحاد بعد زوال
الموضوع تحقيقا مع انه لو كان المناط هو الحكم العرفي فلم لا يلتزم عند فقد
الركن و اي فرق بين الركوع والجهر و ايضا العرف انما يحكم اذا كان الباقي
كثيرا او الزائل قليلا مع انه لا ريب في صحة الاستصحاب ولو كان الباقي اقل
مما تعذر و اما تنظير ذلك باستصحاب الكرية فقد عرفت فيما سبق
فساده فان الموضوع هناك ايضا باق بالدقة العقلية فان الكرية

مقدار معين من الماء والجسم التعليمي من جملة اعراض الجسم الطبيعي ومن المعلوم ان
زوال العرض عن معروضه لا يوجب انعدام شخص المعروض و احداث شخص
اخر وان كان زواله مستتبعا لزوال جزء منه لعروض بل الجزء الحقيقي المتصف
بعرض خاص باق مع حاله وان زال منه ذلك العرض لاجل زوال جزء منه فالماء
مثلا اذا اتصف بالكرية فهناك شخص واحد وجودا حقيقيا متصفا بالجسم التعليمي
و نعلم بالضرورة بقاء ذلك الشخص الموجود وان زال منه وصغر فاذا اخذ
مقدار من الماء الكر وشك في بقائه على هذا الوصف فيستصحب فان هذا
الشخص الموجود هو الذي كان متصفا بالكرية والان يشك في بقائها او لا فلا
خفاء مثل ذلك على من له ادنى خبرة بالمطالب العلمية ومن هنا ظهر ان استصحاب
الكرية لا اختصاص له بمورد دون مورد بل يجري هذا الاستصحاب حتى فيما
لو كان ما نعلم بكريته بحر اعظيما و لا يحتمل الا بقاء مقدار جرعة من الماء وليس هنا
تسامح عرفي قطعا وقد يستدل مع بقاء التكليف بعد تعذر الجزء بقول النبي ص
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقول علي عليه السلام الميسور لا يسقط
بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله و تقريب الاستدلال بقول النبي ص ان
المراد من الشيء المركب ومن في قوله فاتوا منه تبعيضية والمعنى انه اذا امرتكم
بالمركب فاتوا ما استطعتم من اجزائه اذا تعذر اتيان جميعه وقد اورد المستدل
ظهور هذه الرواية في المعنى المذكور حتى انه قال فمن ناقش في الرواية بان
هذا المعنى يوجب تقييد الشيء بما كان له اجزاء حتى يصح الامر باتيان ما استطيع
منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان الجميع ثم ارتكاب التخصيص لاكثر انه معنى ح الظاهر من
اذ لم تثم الخطابات العرفية فان التقييد في سياق ان ص قوله فاتوا منه فظهوره الرواية
الحكم عليها و تخصيص الاكثر لا باس به في سياق تلك الخطابات التي يعلم وهو كون من
الباء او بيانية اقول ان الرواية انما وردت في مقام الحج حين سئل
النبي ص عن الحج في كل سنة فقال ع انه اذا امرتكم بشيء الخ وعن هذه انه لا معنى

بهذا السؤال فان من المعلوم لمن له ادنى فطانة انه اذا امر بشيء كالحج والصلاة و
الصوم يستفاد منه امران الوجوب والمحبوبية ويسقط الوجوب بالامتثال مرة
واحدة ويحتاج تكراره الى دليل وبقي المحبوبية فيكون اتيانه مستحبا لمن استطيع
منه ولا حاجة لبيان المستحب لان العقل فلا معنى للسؤال عن تكراره بعبارة الواجبة
بعد الامتثال بها وجوبا وفي بالوضوح حصول الامتثال باتيان الواجب مرة واحدة
والعبادة محبوبة لا محالة فلا ريب في حسن اتيانها مهما استطيع فلا معنى للسؤال عن الوجوب
بعد المرة الاولى فالرواية واردة في مورد حكم خاص فانها في مقام النهي عن التعرض
للواجبات فانه اذا سكت الشارع عن تكرارها وجب على المكلف فليس في ظنه
السؤال عنه فانه يسوء او يسعنه بالنسبة الى المولى فانه لو وجب تكرارها لبينه لكن لم يرد
الشارع ولا طريق الى العلم به الا بيانه فكلما لم يبين التكرار من الشرع نعلم بعدم
وجوبه ولذا قال ثم اتركوني ما تركتكم فان تحريك المولى والسؤال عما لا ينبغي
السؤال عنه ربما يوجب اهانة المولى والحاجة مالو لم يسئل عنه لما وجب بل ربما يوجب تشديدا
في التكليف كما وقع ذلك بالنسبة الى بني اسرائيل حيث امروا بذبح البقرة فسئلوا
عن البقرة فشدد عليهم فشدد الله عليهم ولو اكتفوا بذبح بقرة ولم يسئلوا عنها
لم يقبلوا ابا ما وابه لكنهم تركوا الادب وسئلوا عما لا سؤال عنه فشدد الله
عليهم فقد اتضح ان الرواية واردة في مورد حكم اخر وليست في مقام بيان اصالة
الحكم الشرعي فمفاد الرواية هو الحج والمقصود انه اذا اوجب عبادة من العبادات
وحصل الامتثال به بالمرة الاولى فلا حاجة للاتيان بها بعد ذلك بل تؤتى بها
الى ان يعجز المكلف عنها فقد اتضح مما ذكرنا ان الاستدلال بهذه الرواية
لبقاء الوجوب المتعلق بالمركب بعد تعذر جزء منه نظرا لا يستقيم ولا له
باية النور وسورة التوكيد واما قوله الميسور لا يسقط بالمعسور فمعناه ان
العمل الميسور من الاعمال الواجبة والمستحبة لا يسقط بسبب عدم التمكن من عمل اخر

وهذا

وهذا ان كان لا يخفى على احد لكنه من مظهر حسنة فتح صلاة وصوم اسير المؤمنين عليه السلام
جليلة فالامر بما يوجد متشخصا اذا لم يتمكن من عمل لا يسقط ان يعمل اخر مثله او اقل منه
لو اتيا بشلالة يكون نظرا للمتشخص الى زيارة سيد الشهداء عليه السلام بحيث اذا
لم يتمكن منه لا يذهب الى زيارة سائر الائمة ولو كان زيارتهم بالنسبة اليه في غاية
التسهيل وكذا اذا لم يتمكن من صلوة الليل لا يصلي نافلة المغرب والعشاء واذا
لم يتمكن من حفظ صيام تمام الشهر لم يصم بعضه واذا لم يتمكن من اعطاء الجزيل
للفقراء يا لجفت القليل حتى انه قد يتفق ذلك للاكابر وقد نقل انه سئل بعض
السيد بحر العلوم عن علماء تقسيمه في الفقر فقال ابائي ورثته وابليت جيلة فالرواية
في مقام التحريك على كل ما يتمكن منه من الاعمال الحسنة وانه لا يسقط العمل الخير
بعدم التمكن مما هو اكمل منه او مثله فحصل الرواية ان الميسور من العبادات لا يسقط
لاجل ما تعسر منها ففي هذا الوجه للاستدلال به على بقاء التكليف بالتعذر
جزء منه لمركب فانا لا نعلم كون الاجزاء الباقية ميسورة بعد تعذر الجزء لاحتمال
ان يكون تعذر ذلك الجزء الى الاجزاء الباقية كلا شيء للمجموعية بعد تعذر ذلك الجزء
فالمركب انما هو في الصورى وهل يتمسك بالصلوة اجزاء الصورى الى الكبرى العملية
ومن هذا البيان ظهر حال المناقشة في الرواية بانه لا فرق في السقوط في الاحكام
المستقلة التي يجاد لكل واحد كاكرام العلماء فان قد عرفت ان الرواية مع عظمته
بالقدر لا يستفاد منه حكم وان كان يشمل ذلك الا ان مفادها ما هو اعم من ذلك
وبمعنى والمناقشة في ان الرواية اجنبية عن المقام فان الاجزاء الباقية لم يتعلق
بها حكم الحكم بعدم سقوطه لسقوط الحكم المتعلق بالكل فانها كانت متعلقة للكل
فليس لها الا الوجوب الضمني واجيب ان عدم السقوط انما هو نفس
الميسور لا حكمه فالمراد عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور لا انه لا يسقط
عند عدم تعسر يعني ان الفعل الميسور باق مع حاله ولا يكون سقوط المعسور ما كان
مرتبطا به فيشمل الكل الذي تعسر منه جزء وفيه انه لا معنى لعدم سقوط الفعل الا

بقاء الحكم المتعلق به والاجزاء الباقية لا حكم لها فلا يكون مشمولا للرواية وهذا الحكم
كر جميع ما يفرضه وثانيا بان المعنى المذكور كاف في اثبات المطلوب فان سلم
ان المراد من الميسور هو الحكم الميسور وانه لا يسقط بسبب سقوط المعسور
ونقول انه متحقق في الكل الغير فان اهل العرف يتسامحون فيعدون عدم الوجوب
باقي الاجزاء بعد تعذر بعضها من الاجزاء بقاء وعدم وجوبها بعد عدم وجوبها سقوطا
بعدم ملاحظتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته
وعدمه نفسيا فلا يعد في ثبوته البقاء ولا في عدمه السقوط ومفاسد هذا الكلام
فلا تخفى لوضوح انه ليس النزاع في بقاء الموضوع وعدمه وانما النزاع في
بقاء الحكم وسقوطه فربما يقطع ببقاء الموضوع ولا يبقى حكمه كما في صلوة الى العين فبقاء
الحكم ليس دائرا مدار بقاء الموضوع فقد يشك في بقاء الحكم وعدمه مع القطع ببقاء الموضوع
فلا معنى لاحراز بقاء الموضوع لا ثبات عدم سقوط الحكم مع ان الجزء المتعذر اذا كان
بمنزلة العدم بالمسامحة العرفية فالاجزاء الباقية عين ما تعلق به الوجوب اولا
لان ذلك ميسور قبل تعذر الجزء والمفروض انه بمنزلة العدم فهنا امر واحد ميسور
من اول الامر فلا معنى للتمسك في بقاء الحكم الى الرواية فانه مثل التمسك بها قبل تعذر
الجزء فلا معسور حتى لا يسقط الميسور بسقوطه والمسامحة العرفية قد عرفت انها
لا تجري في جميع الموارد وانما هي فيما اذا كان المتعذر يسيرا جدا مع انه لو اقتصرت
لم يبقى الحكم بل تبقى الحكم وان تعذر اجزاء كثيرة كما لا يخفى والتي لو كان المناط هو المسامحة
العرفية لم يكن فرق بين الاركان وغيرها فان اهل العرف لا يفرقون بين تعذر
الركن وغيره

البحث فيما يسجد عليه ولا يجوز السجود على غير الارض ونباتها كالجلد والصوف
ونحوهما الا ما اكل او لبس للاخبار الكثيرة المستفيضة كرواية هشام بن الحكم عن
الصادق عليه السلام انه قال اخبرني عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز قال السجود
لا يجوز الا على الارض او على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس ثم ان الماكول
جنسه وافعيته وليس ما عبارة عما اطرد اكله في البلاد لا ترتيب ماكول لا يؤكل الا
نادرا ولا يخرج الشيء عن الماكولية بعدم الاكل ما الاطراد لا يصلح ضابطا لتعيين الماكول
بل الضابط هو ان الماكول ما يلائم طبع متوسط من الناس بحيث يليق بدوانه
لم يعتد الاكل اصلا او اعتيد في بلد دون سائر البلاد فلا باس بالسجود على
النباتات المعتدة للدواب وان اكل بعضها في اول نموها في بعض البلاد
فان اكلها ليس لملائمتها بالطبع بل للطراوة التي في اول زمانها الا ترى انه ينتفر
عنه طبع كل احد بعد زمان في طبع الاكل في اول زمانه وليس ذلك لخروجه عن
الماكولية بعد ان كان كذلك فان النفر كان في زمان الاكل ايضا وانما الموجب للاكل فيه
هو الطراوة وهكذا النباتات المتخذة للدواء كالعقاقير لعدم كونها ماكولا مثلا في
مثل الزنجبيل والزعفران والدارصيني وكذا البحث في الملبوس الفعلية لعدم
ولا يلزم الفعلية فيهما بل يكفي الاقتضاء ولو بعد الاكل بان توقف الملبوس
على الغزل والنسج او توقف الماكول على الطحن والطبخ فلا يجوز السجود على
القطن قبل الغزل وعلى الحنطة والشعير قبل الطحن وليس قشرها حاجزا لاتحاد
معها حين الاتصال نعم يجوز لو انفصل كقشر اللوز واما قشر اللوز فلا يجوز
عليه في اول زمانه لكونه ماكولا ويجوز اذا اخرج عن الماكولية ولو لم ينفصل
وفي التذكرة يجوز السجود على الحنطة والشعير قبل الطحن لان القشر
حاجز بين الجبهة والماكول وقد عرفت ما فيه ثم انه لا فرق بين القطن والكتان
في عدم جواز السجود عليهما وان كانا من نبات الارض لكونهما ملبوسين ونقل عن
علم الهدى قدس سره عن بعض رسائله انه قال ان السجود عليهما مكروه لا محظور

م وعن بعض العلماء القول بعدم جواز
السجود على غير الارض ونباتها
م فالبابلي والانام
٣ بان يحتاج الى العلاج م
م في الماكولية

مع ان الأخبار الآمرة بقرينة الخبر السابق ونحوه واضحة الدلالة على الحرمة كقول الباقر ع
لا تسجد على الثوب الكرسف ولا الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء
من الثمار والأخبار المجوزة محمولة على التقية وهذا الذي ذكرنا كله في حال الاختيار واما
في حال الاضطرار فيجوز ان يسجد على ثوبه او على جزء من البدن لقول الباقر ع لما سئل
اخاف الرمضاء اسجد على بعض ثوبك قلت ليس علي ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه قال
اسجد على ظهر كفك فانها احد المساجد ثم لا يجوز السجود على الوحل اذا غرقت الجبهة ولم
تثبت على الارض لعدم تمكنه من الطمأنينة حال السجود وكذا لا يجوز على النجس وان
لم تتعد نجاسته فان السجدة خضوع لله ولا يحصل بالنجس لمنافاته بالخضوع وهكذا ما
ليس بارض كالمعادن كالملح والعقيق والذهب والفضة والفيروزج وغيرها لكون
المعادن غير الارض مما هو بديهي لم يشتبه على احد ومقتضى الحصر المستفاد من الخبر
السابق عدم جواز السجدة على ما ليس بارض ولا نباتها وهذا معلوم لا اشكال فيه وانما
الاشكال في كيفية مغايرته مع الارض والمعروف ان خروجها عن الارض بالاستحالة
لكن الظاهر كما هو الصواب انه لا فرق بين المعادن والنبات والحيوان في انه لأن
العناصر التي كلها موجودة (في الثلاثة) في هذه المواليد الثلاثة لا كما يتوهم من ان الانسان مركب
من العناصر الاربعة بحيث امتزج واختلط بعضها ببعض وهذا واضح البطلان بحيث
لا يحتاج الى برهان فان هذه الكيفية من التركيب يستلزم ان يكون متشخصا بجميع العناصر
من كرامتها ثم يركب بعضها مع بعض كي يتولد منه الحيوان فالتركيب بهذا المعنى غلط نعم التركيب — وعلام ذلك ظرق
بمعنى المحقق امزجة العناصر في المواليد الثلاثة صحيح وليس ذلك تركيبا حقيقيا والحاصل
ان خروج المعادن عن الارض ليس بالاستحالة بان يستحيل الارض معدنا بل الارض
للمعادن والنبات بمنزلة الرحم للحيوان فهي مثل الرحم معد ومربي لما فيه من النبات
والمعادن فخروج المعدن انما هو بالتوليد كالنبات بمعنى انه له ماهية غير ماهية — مع عدم الارح
الارض وبالجملة العناصر والذي يتميز به المعادن بعضها عن بعض هو المميز لها عن
الارض الذي هو مركب ناقص بالنسبة الى المواليد فان اصل العناصر التراب والماء والنار بسيط

لا يدرك

لا يدرك والذي في ابدانها من الماء والنار وغيرها مركب لا محالة والمرجع في تمييز المعادن عن
الارض عند الشك هو العرف ولا يجوز السجود على المشكوك ما لم يحصل الاطمئنان ويجوز على
الارض السبخة والتي عليها الرمل والجص والنورة على كراهة لبقائها على الارضية وعلى الرماد
ايضا فان الرماد عين الخشب الفاسدة بالاحراق ولا معنى للاستحالة فان النار لا يغير حقيقة
الشيء وماهيته والا لزم ان يكون الحنطة المطبوخة بالطبخ وهو كما ترى والعجب ممن زعم
الاستحالة في مثل الرماد مع انه من البديهي ان النار انما يغير صفة الشيء بالاحراق ولا
يخرج الشيء عن حقيقته بحيث يتصف بحقيقة اخرى بسبب الاستحالة واما القرطاس
فهو تابع لاصله فالمتخذ من النبات الملبوس كالقطن او الابريسم لا يجوز السجود عليه
لما عرفت من حرمة السجود على النبات الملبوس ولا يخرج عن الملبوسية بجعله قرطاسا
المتخذ من النورة او القنب فلا اشكال في جواز السجود عليه لما عرفت والاخبار الدالة
على الجواز محمولة على المتخذ من غير القطن والابريسم كما هو الغالب ويكره ان يسجد
على قرطاس عليه كتابة لئلا يشتغل نظره ولا كراهة للاعمى ومن لا يبصرها لعدم الحكمة
فيهما اعني الشاغلية والمفروض كون ما يكتب بحيث بدوا يسجد عليه والاحوط فلا وجه
للكراهة الا الشاغلية ومع عدمها يزول الكراهة في الاذان والاقامة وفيه مباحث
الاول في كيفيتهما وعدد فصولهما فاعلم ان الاذان عند اهل البيت ع مستفاد من الوحي
على لسان جبرئيل ع كما تواترت العبارات والاخبار به صريحة كرواية منصور بن حازم
عن ابي عبد الله ع قال لما هبط جبرئيل ع بالاذان على رسول الله ص كان رأسه في
حجر علي ع فاذن جبرئيل واقام فلما انتبه رسول الله قال يا علي سمعت قال نعم قال
حفظت قال نعم قال ادع بلالا فعلمه فدعا علي ع بلالا فعلمه وعن زرارة عن الباقر ع انه قال
لما اسري برسول الله ص الى السماء فبلغ البيت المعمور وحضرت الصلوة فاذن
جبرئيل ع واقام فتقدم رسول الله ص وصف الملائكة والنبيون خلف محمد ص ونحوه
العامة كونها من الوحي واسندوها الى رؤيا عبد الله بن زيد ونقلوا عنه انه قال
لما امر رسول الله ص بالناقوس يعمل ليجتمع الناس للصلوة طاف بي وانا نائم

رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس قال وما تصنع به قلت ندعو
به الى الصلوة قال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى فقال تقول الله
اكبر الى اخر الاذان ثم استاخر غير بعيد ثم قال تقول اذا قمت الى الصلوة الله اكبر
الى اخر الاقامة وهذا الذي نقلوه غلط واضح فان الاذان عبارة شرعية فيه ثواب خطير
وجعل الشيء عبادة واعطاء الجنة لفاعله لا يكون الا من الله سبحانه وليس للنبي ص جنة
ولا نار ولا يصنع شيئا من عند نفسه فكل امر شرعية صادر عنه ص فهو مستند الى الوحي
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى مع ان اهل البيت عليهم السلام اعرف
بمواقع الوحي والتنزيل وقد عرفت اخبارهم الناطقة بالوحي ومع ذلك كيف يصح
امر النبي ص باعمال الناقوس مع انه ص ناسخ شريعة عيسى مع ان الامر بالناقوس و
الرجوع عنه نسخ قبل العمل وهو محال قبيح وايضا اذا كان الامر بالناقوس بالوحي لكن
لم تغيير الا بالوحي فان كان هو الاذان فهو المطلوب والا لزم الخطاء ان لم يكن الامر بالناقوس
وحيا كان ذلك منافيا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى وبالجملة فمثل هذه العبارة التي
تعبد بها الملائكة في السماء يستحيل استنادها الى الاجتهاد الذي يجوز من النبي ص
ثم ان الاذان من وكيد السنن عند علمائنا وقد روى ذكرنا عن الصادق ع قال ثلاثة
في الجنة على المسك الاذفر مؤذن اذن احتسابا وامام ام قومه وهم به راضون
ومملوك يطيع الله ويطيع مواليه وفي اخر قال ع قال رسول الله ص من اذن في
مصر من امصار المسلمين سنة وجبت له الجنة قال الشيخ ره والاقامة افضل
من الاذان ويؤيده شدة تاكيد الطهارة والاستقبال والقيام وترك الكلام وغير ذلك
في الاقامة واما عدد الاذان والاقامة عندنا فخمسة وثلثون حرفا كما عن اسماعيل
الجعفي قال سمعت الباقر ع يقول الاذان والاقامة خمسة وثلثون حرفا فعد ذلك
بيده واحدا واحدا الاذان ثمانية عشر حرفا والاقامة سبعة عشر حرفا
وعن زرارة انه ع قال يا زرارة تفتتح الاذان باربع تكبيرات وتختم بتكبيرتين
وتهليلتين وعن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الاذان فقال تقول

بتكبيرتين

بتكبيرتين في الاول وتهليلتين في الاخر وحمله الشيخ على انه قصد به افهام السائل كيفية
التلفظ بالتكبير وكان معلوما عنده ان التكبير اول الاذان اربع مرات وحمله
غيره على الاجزاء وبقية الاحاديث على الافضلية ولذلك استقر عليه عمل الشيعة
وحكى صورة اذان الصادق عليه السلام باربع تكبيرات وروي عنه ع ايضا ان الاذان
مثنى مثنى والاقامة مثنى مثنى واحدة وحمله الشيخ على التقية او العجلة وابن الجنيد
قال في النهاية فلا روي ان الاذان والاقامة سبعة وثلثون فصلا يضيف الى ما
ذكرناه التكبير مرتين في اول الاقامة قال وقد روي ثمانية وثلثون فصلا يضيف
الى ذلك ايضا لا اله الا الله مرة اخرى في اخر الاقامة وقد روي اثنان واربعون
فصلا يضيف الى ذلك التكبير في اخر الاذان مرتين وفي اخر الاقامة مرتين
قال الشيخ فمن عمل على اي هذه الروايات لم يكن ماثوما ويمكن حملها على صورة
تكرار بعض الفصول لمصلحة الصلوة وعن ابي بكر الحضرمي وكليب الاسدي
عن الصادق ع انه حكى لهما الاذان باربع تكبيرات في الافتتاح ولا اله الا الله مرة واحدة
في اخره ثم قال والاقامة كذلك وقال الصدوق ره بعد ذكر هذا الحديث هذا هو الاذان
الصحيح الذي لا يزاد فيه ولا ينقص منه والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا اخبارا وزادوا
بها في الاذان محمد وال محمد خير البرية مرتين وفي بعض رواياتهم بعد اشهد ان
محمدا رسول الله اشهد ان عليا ولي الله مرتين ومنهم من روى بدل ذلك اشهد
ان عليا امير المؤمنين حقا مرتين ولا شك ان عليا ولي الله وانه امير المؤمنين
حقا وان محمدا وآله خير البرية ولكن ذلك ليس في اصل الاذان وانما ذكرت ذلك
ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون انفسهم في جملتنا انتهى كلام
رئيس المحدثين رضي الله عنه وفي الذكرى فاما ما روي في شواذ الاخبار من قول
ان عليا ولي الله وال محمد خير البرية فمما لا يعمل عليه في الاذان ومن عمل به كان مخطئا اقول
ان ادخال الشهادة بالولاية وقول ان محمدا خير البرية في الاذان او الاقامة باعتقاد
انهما من فصول الاذان ومن اجزائه التي نزل على النبي ص بدعة وتشريع لعدم كونها

من الاذان عندنا نعم لا باس بادخالها فى الاذان والاقامة من حيث كونها عبارة شريفة
وذكروا ايضا ان المنع انما هو لاعتقاد الجزئية اما التثويب وهو الرجوع الى الدعاء
الى الصلوة بعد الدعوة بحى على الصلوة فلا يجوز فى الاذان ولا الاقامة كما فى رواية
معوية بن وهب قال سالت اباعبد الله ع عن التثويب الذى يكون بين الاذان و
الاقامة فقال ما نعرفه وعن زرارة قال قال لى ابو جعفر ع فى حديث ان شئت زدت
على التثويب حى على الفلاح مكان الصلوة خير من النوم وقال الشيخ لو كان ذكر ذلك
من السنة لما سوغ العدول عنه الى تكرار اللفظ فروع الاول ان الترتيب شرط بين
فصول الاذان والاقامة لقول الصادق ع من سهى فى الاذان فقدم او اخر اعاد على الاول
الذى اخره حتى يمضى ولانهما امران شرعيان فيقفان على مورديهما الثانى انه يكره الكلام
خلال الاذان والاقامة لكنه فى الاقامة اكد لقول الصادق ع لا تكلم اذا اقيمت الصلوة
فانك اذا تكلمت اعدت الاقامة وفى اخبار اخر اذا قام المؤذن الصلوة فقد حرم الكلام
الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام والمراد شدة الكراهة الثالث ان تثنية الاقامة
افضل من افراد الاذان والاقامة لقول الصادق ع لان اقيم مثنى مثنى احب الى من ان
اؤذن واقيم واحدا واحدا او لو اراد المؤذن تنبيه غيره جاز له تكرار الشهادتين مرتين لقول
الصادق ع لو ان مؤذنا اعاد فى الشهادة او فى حى على الصلوة او حى على الفلاح المرتين
او الثلث واكثر من ذلك اذا كان اماما يريد القوم ليجمعهم لم يكن به باس البحث الثانى فى
محلهما فنقول انه لا يجوز الاذان لشىء من النوافل والفرائض عدا الخمس اليومية

بل يقال فى العيدين والكسوف وصلوة الجنازة الصلوة ثلثا لعدم ورود الاذان
فى هذه الصلوات ونقل فعل النبى ص لهذه من غير اذان ولا اقامة والعجب من بعض
الاساطين رضى الله عنه حيث اشكل فى صلوة الاموات وحققه مستند العموم
فى اصل التشريع وانتفاء الحاجة اليه لحضور المشيعين مع انها اولى من سائر
الصلوات بعدم الاشكال لعدم كونها مثلها بل انما هى دعاء على وجه خاص مشتمل

للاحرام

للاحرام ويستحبان فى الخمس اليومية ويتاكد الاستحباب فى الغداة والمغرب لما روى
عن الصادق ع انه قال لا تدع الاذان فى الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه فى المغرب
والفجر فانه ليس فيهما تقصير فلا يقصر عنه وبابهما ولا فرق فى اليومية بين الفائتة
والحاضرة فان كل ما يستحب فى الاداء يستحب فى القضاء ايضا لعدم مدخلية خصوصية
الوقت فى ثبوت شىء للصلوة فكلما ثبت للصلوة لا يفرق فيه بين الاداء والقضاء و
لقولهم ع من فاتته صلوة فريضة فليقضها كما فاتته وكذا لا يجوز الاذان للثانية
من كل صلوتين اذا جمع بينهما بل يؤذن او لا ويقيم ثم يصلى الاولى ثم يقيم فيصلى
الثانية سواء فى ذلك المنفرد والجامع فى الاداء والقضاء فى السفر والحضر
وبيان ذلك ان الاذان قسمان اعلامى وذكرى اما الاول فهو الذى يؤذن به
للاعلام بالصلوة كما فى زمان النبى ص والائمة عليهم السلام فانه كان يؤذن فى ذلك
الزمان لكل صلوة من الصلوات الخمس اليومية فانهم اذا صلوا الظهر او المغرب كانوا
يفرقون ثم يؤذن فيجتمعون فيصلون الظهر او العشاء ولم يجمعوا بين الصلوتين فان
التفريق فى زمانهم كان ارجح لمصلحة فيه فى زمانهم مثل ترويج الاسلام وغيره
ولذا كان النبى ص يؤخر الظهر الى الذراع ليجتمع الناس والعصر الى الذراعين
مع ان الفضل فى اول الوقت والفرضان مشتركان فيه جميعا وهو زوال ا
الشمس وغروبها والاخبار فى ذلك متواترة وقد روى عبد الله بن سنان
عن الصادق ع فى حديث قال لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما ولا
ينبغى تاخير ذلك عمدا ولكنه وقت لمن شغل او نسى او سهى او نام وليس لاحد ان
يجعل اخر الوقتين وقتا الا من عذر او علة وعن زرارة عن الباقر ع انه قال احب
الوقت الى الله عز وجل اوله حين يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان
لم تفعل فانك فى وقت منها حتى تغيب الشمس والفهم منه قال اعلم ان اول الوقت
ابدا افضل فعجل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله تعالى ما داوم عليه العبد وان
قل وروى ابن ادريس فى اخر السرائر نقلا من كتاب حريز عن زرارة مثله

فقضية الاخبار ان الفضل فى اول الوقت فى كل زمان حتى فى زمان النبى ص واول
الوقت وقت لكل من الصلوتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء الا ان
هذه قبل الاخرى وهذا ايضا صريح الاخبار كقول الباقر ع اذا زالت الشمس دخل
الوقتان الظهر والعصر فاذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الاخرة
فالفضل فى كل زمان انما هو فى الجمع بين الصلوتين فى فعلهما فى اول الوقت
للمنفرد والجامع كما هو المتعارف الان عندنا وفضيلة التاخير الى الذراع للظهر والى
الذراعين للعصر كان مختصا بزمان النبى ص والعامة العمياء لاجل جهلهم وعدم بصيرتهم
بالشرع بقوا على الحالة الاولى والحاصل ان الاذان الاعلامى انما هو فى الجماعة
للاعلام بالصلوة فى وقت الفضيلة فلا يجوز فى كل وقت حتى فى غير وقت الفضيلة و
لكل من يصلى ولو منفردا نعم قد يؤذن به للاعلام بدخول الاوقات الثلاثة كما هو المتعارف
فى البلاد وهو غير الاذان الاعلامى الذى للصلوة نعم قد يقال اعلان واما الاذان الذكرى
فهو الاذان المقابل للاقامة وكلما ذكر مع الاقامة فالمراد به هو الاذان الذكرى وهو الذى
يتاكد استحبابه فى الفريضة ويستحب فى الاذان الاعلامى ان يقوم المؤذن على مرتفع
فانه اقرب الى الاعلام فانه يكون السامع ح اكثر ويكون اجره فى ذلك اعظم كما هو مضمون
الرواية وان يكون عدلا امينا رافعا صوته بالاذان ويضع اصبعيه فى اذنيه
وكذا يستحب رفع الصوت فى الاذان الذكرى ايضا ولو كان منفردا مضمونا عليه
السقم وقلة الولد لرواية هشام بن ابراهيم انه شكا الى ابى الحسن الرضا ع سقمه وانه
لا يولد له ولد فامره ان يرفع صوته بالاذان فى منزله قال ففعلت ذلك فاذهب الله
عنى سقمى وكثر ولدى فالمؤذن الراتب يعطى له من بيت المال ويكره له اخذ الاجرة
على الاذان وقيل بالحرمة وليس بجيد وقد روى الصادق ع عن ابيه عن على
قال اخر ما فارقت عليه حبيبى رسول الله صلى الله عليه وآله ان قال يا على اذا
صليت فصل صلوة اضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه
اجرا ويدل على تقسيم الاذان على قسمين استحبابه للمنفرد والجامع ولو صلى المصلى

كلهم

كلهم نعم يجوز الاكتفاء بالاذان الاعلامى عن الذكرى واذا عرفت ذلك فاعلم
انه لا ريب ولا اشكال فى استحباب الاذان لكل صلوة عند التفريق بين
الصلوتين بان يصليهما فى مجلسين ولو بالاعراض عن الاولى بالمرة والاشتغال
بامر اخر كما فى زمان النبى ص وخلفائه ع ولا فرق فى ذلك بين المنفرد والجامع و
الرجل والمرأة واما عند الجمع بينهما فلا دليل على استحبابه لكل من الصلوتين بل
الدليل على عدم المشروعية وكونه بدعة للثانية والاصل فيه عدم شرعيته لو جعلناه من
العبادة من المفاهيم العرفية وهى الخضوع والتذلل ولذلك لا يجوز الا لله سبحانه
ولها مصاديق متعددة بعضها ذاتية وبعضها جعلية فان الشىء قد يكون عبادة فى
حد نفسه وفى نفس الامر من غير ان يحتاج عباديته الى جعل جاعل مثل الصلوة
والصوم والسجدة والطواف فى البيت فان الخضوع عند المولى على وجه العبادة
الذى هو اصل الصلوة خضوع له وتذلل كما ان الخضوع على وجه الوفود اليه ايضا
نحو خضوع له وكذا الانحطاط على الارض الذى هو حقيقة السجدة غاية الخضوع
الى الله سبحانه ولا يتصور عبادة فوقه واما الامساك اعنى ترك الاكل والشرب وغير ذلك
فاحترام للمولى من العبد ما لم ياذن وهذا كله واضح بالرجوع الى العرف وليس فى هذه
الامور جعل من حيث العبادية نعم الجعل انما هو فى اثبات بعض الحدود والنهى
عن بعض كما فى الصوم مثلا فان كونه من طلوع الفجر الى الليل انما هو بالجعل وهكذا
وقد يكون جعلية محضة مثل الهرولة والتلبس بثوبى الاحرام والوضوء والاذان فان الا
فان عبادية التهليل جعل محض وليس فى نفسه ما يتعبد به وهكذا الوضوء وبعض
فصول الاذان مثل الحيعلات لعدم كونها خضوعا فى نفسها وبالجملة فالذى يتعبد به
قد يستفاد منه المحبوبية المطلقة فلا يحتاج فى تكراره الى دليل غير دليل التشريع
سواء كان من القسم الاول كالصلوة والطواف والصوم مثلا او القسم الثانى كالوضوء
وقد لا يستفاد منه الا المحبوبية فى الجملة وفى الموارد المنصوصة فيكتفى فيه على القدر
المتيقن ويتوقف فى تكراره الى دليل اخر غير دليل التشريع كما فى الحج فانه لا يجوز الا فى

خاص بخلاف العموم فانها محبوبة مطلقا واذ قد تبين ذلك فنقول ان الاذان مما ليس عبادة
ذاتية لاشتماله على كلام ادمى مثل الحيعلات الثلث وانما الشارع جعله مما يتعبد به ولا يستفاد
من تشريعه المحبوبية المطلقة كى لا يحتاج تكراره الى دليل بل المستفاد منه المحبوبية فى
الجملة كاستحبابه فى كل صلوة عند التفريق بين الصلوتين واما عند الجمع بينهما فى وقت
واحد فلا دليل على الاستحباب لاهمال الادلة بالنسبة الى هذه الصورة فان العموم فى
قولهم الاذان والاقامة فى جميع الصلوات افضل انما هو بالنسبة الى الافراد لا الاحوال وعمومه فى
الافراد لا يستلزم العموم الاحوالى فالاستحباب فى صورة الجمع مشكوك فيه والاصل
عدمه وليس فى الادلة اطلاق ولا عموم يتمسك به فالسقوط موافق للاصل مع ان الاخبار
عن اهل العصمة عليهم السلام يجد فى علم الشرع وعليه الجمع كرواية ابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام
قال السنة فى الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلى ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان
وكذلك المغرب والعشاء بمزدلفة وعن الباقر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر
باذان واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء باذان واقامتين وعن الصادق عليه السلام انه قد تم
جمع بين هذه الصلوات فى السفر والحضر من غير علة باذان واقامتين وفى الخبر
انه صلى بنا ابو عبد الله عليه السلام الظهر والعصر عندما زالت الشمس باذان واقامتين وهكذا
الاخبار الاخر ويسقط الاذان ايضا من الثانية بالجمعة وعصر المزدلفة لاستحباب
الجمع فيها فى زمن النبى صلى الله عليه وآله بتقديم المؤخر الى وقت الاولى فى الجمعة كما فى العرفة وتأخير
المقدم الى وقت المؤخر فى المزدلفة وليس ذلك كله الا لمكان الجمع لا لخصوصية
البقعة كما قال ايده الله قدس سره يسقط الاذان الثانى يوم الجمعة لان الجمعة يجمع
صلاتاها ويسقط ما بينهما من النوافل والرواية صريحة فى كون الاذان الثالث بدعة
عند الجمع فان مقابل السنة هو البدعة ولا ينافى استحباب ترك العبادة من غير
عذر كما قد يتوهم وقد روى حفص بن غياث عن الباقر والصادق عليهما السلام
ان الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة والمراد الثالث العصر وكونه ثالثا بالنسبة الى
الصبح

الصبح والظهر وليس ذلك الا للجمع بين الجمعة والعصر كما قال ابن ادريس يسقط
الاذان من العصر عمن صلى الجمعة دون من صلى الظهر لان الاستحباب كان فى الجمع
بين الجمعة والعصر لا الظهر والعصر وبالجملة لم يثبت التعبد بالاذان عند الجمع
بوجه من الوجوه مع عدم كونه مما يتعبد به بالذات فيكون التعبد به فيها هذا الوجه بدعة
لا محالة ولكل مبدع ضلال وكل ضلال فى النار ويدل على ما ذكرناه ايضا الاخبار الواردة
فى قضاء الفرائض الخمس فانها تدل على انه يؤذن لاول صلوة من ورده ثم يقيم لكل
صلوة بغير اذان وقد روى زرارة عن ابى جعفر عليه السلام انه قال ان كان عليك قضاء صلوات
فابدأ باولاهن فاذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة وقد تحصل
مما ذكرناه انه لا يجوز الاذان للثانية اذا جمع بين الصلوتين لمكان الجمع للجامع و
المنفرد والحاضر والمسافر سواء جمع فى وقت الاولى او الثانية وقد اختاره لاكثر
الفقهاء رضوان الله عليهم وقد اختلف كلمات الشهيد ره فى كتبه حيث قال فى البيان
الاقرب ان الاذان فى الثلاثة حرام اى المواضع الثلاثة مع اعتقاد شرعيته وتوقف
فى غيرها والطلوع السقوط فى اللمعة وفى الذكرى توقف فى كراهته فى الثلاثة استنادا
على عدم وقوفه فيه على نص ولا فتوى ثم حكم بنفى الكراهة وجزم بانتفاء التحريم فيها وبقاء
الاستحباب فى الجمع بغيرها وقال فيه ما هذا لفظه ولو جمع الحاضر او المسافر بين
الصلوتين فالمشهور ان الاذان يسقط فى الثانية قاله ابن ابى عقيل والشيخ
وجماعة وسواء جمع بينهما فى وقت الاولى او الثانية لان الاذان اعلام بدخول
الوقت وقد حصل بالاذان الاول وليكن الاذان للاولى ان جمع بينهما فى
وقت الاولى وان جمع بينهما فى وقت الثانية اذن للثانية ثم اقام وصلى
الاولى لمكان الترتيب ثم اقام للثانية وقد روى الاصحاب عن الباقر عليه السلام ان
النبى صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين وبين المغرب والعشاء باذان
واقامتين وعلى هذا يكون الجمع بين ظهرى عرفة وعشاء ليلة المزدلفة
مثل رجا فى هذا الا لخصوصية البقعة بل لمكان الجمع وقد روى ابن سنان

عن الصادق عليه السلام قال السنة فى الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلى ثم
يقوم للعصر بغير اذان وكذلك فى المغرب والعشاء بمزدلفة وهل يكره الاذان
هنا لم اقف فيه على نص ولا فتوى ولا ريب فى استحباب ذكر الله تعالى على كل حال
فلو اذن من حيث انه ذكر الله فلا كراهية والاصل فيه ان سقوط الاذان هنا
هل هو رخصة وتخفيف او لتحصيل حقيقة الجمع فعلى الاول لا يكره وعلى الثانى
يكره اما الاذان للعصر يوم الجمعة فقال الشيخ فى النهاية لا يجوز وفى المبسوط
اطلق وقال ابن ادريس انما يسقط اذان العصر عمن صلى الجمعة اما المصلى ظهرا
فلا ونقل عن ابن البراج فى الكامل استحباب اذان العصر يوم الجمعة كسائر ره والمهذب
الايام وقد روى حفص ابن غياث عن الباقر والصادق عليهما السلام ان الاذان
الثالث يوم الجمعة بدعة والطريق ضعيف مع امكان ان يراد به المسمى بالاذان
الثالث ويكون ثالثا بالنسبة الى الكراهية انتهى كلامه ره اقول المراد من الاذان
الساقط عند الجمع انما هو اذان الذكر لا الاعلام لانه المقابل للاقامة كما فى الا
خبار المذكورة والاذان الاعلامى سواء كان اعلاما بدخول الوقت او لانعقاد
الجماعة لا يسقط اصلا كما ان نعقد الجماعة يستحب اعلام الناس بها فى لا محل له
فى صورة الجمع لحضور الناس واطلاعهم فيصلى الثانية بغير اذان الاعلام والذكر
لا لسقوط الاعلام ح بل لعدم المحل وانما الساقط هو اذان الذكر ولا اعلام
فتبين مما ذكرناه فساد قوله ره لان الاذان اعلام بدخول الوقت وقد حصل
بالاذان الاول لانه اول الساقط باذان الاعلام للوقت وقد عرفت انه لا يسقط
فى حين من الاحيان وظهر منه فساد التفصيل فى الجمع بين وقت الاولى
والثانية فيؤذن للاولى ان جمع بينهما فى وقت الاولى وان جمع بينهما فى وقت
الثانية اذن لها لما عرفت ان الاذان ليس للوقت بل الاذان للصلوة كما ان و
ح فى الجمع اى وقت وقع وعبارة الاخبار ايضا شاهدة بذلك بل لا يتعقل كون
الاذان

الاذان فى اول الصلوتين للثانية منهما لان الاذان لشئ لا بد ان يقارنه او يكون
متصلا به ولا يتحقق ذلك بمجرد القصد مع وجود فصل طويل بالصلوة الاولى
قوله ره وهل يكره الاذان هنا الخ وفيه انه قد اعترف على انه لا نص ولا فتوى يقع السلام
فى ترك الاذان وانما هو لمكان الجمع وقول الصادق عليه السلام السنة فى الاذان الخ
ح بيان لحكم الجمع وهو نص فى الحرمة فضلا عن الكراهة فان مقابل السنة هو
البدعة وهذا هو النص فى المسئلة واما الفتوى فيه غاية الكثرة كما نقل هو ره
عن الشيخ فى النهاية ان الاذان للعصر يوم الجمعة لا يجوز وليس الا للجمع ومن
ابن ادريس ره انما يسقط اذان العصر عمن صلى الجمعة دون من صلى الظهر فلا وجه
لقوله لم اقف فيه على نص ولا فتوى كما انه لا وجه لقوله فلو اذن من حيث انه ذكر الله
فلا كراهية لانه ممنوع لاشتماله على ما ليس بذكر قطعا مثل الحيعلات فانها كلام ادمى
ولا يجوز التعبد بها فى غير موضع التعبد ونظير ذكر الله للام ذكر فيه اسم الله تعالى
النبى او احد الائمة عليهم السلام ثم انه قد ظهر مما ذكرناه كله معنى الجمع والتفريق
فان التفريق الذى كان معروفا فى زمانهم عليهم السلام هو جعل الفرضين فى مجلسين
ويقابله الجمع بالمقابلة وهو جعلهما فى مجلس واحد ولا ينافيه وقوع التطوع بينهما
بركعتين فصاعدا او الفصل بسائر المستحبات وان كان ترك الفصل مطلقا افضل
لاداء الفرضين فى اول الوقت واختلف اقوالهم فى تحديد الجمع فقال بعض
الاعلام ان الجمع انما يتحقق اذا لم يكن بينهما نافلة لقول ابى الحسن موسى عليه السلام
الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع
وفى الخرايج سمعته يقول اذا جمعت بين الصلوتين فلا تطوع وقد تبين مما
ذكرناه فساد ذلك لعدم منافاة التطوع مع الجمع المقابل للتفريق بالتقريرين
مع ان الخبرين متعارضان فان مدلول الاول عدم تحقق الجمع مع التطوع ومدلول
الثانى صلوتين معا مع عدم التطوع بينهما فيتساقطان فلا يجوز الاستدلال بهما الا
انهما متساويا المدلول كما يتوهم فى بادئ النظر فانه اذا كان الجمع عبارة عن ترك

التطوع فلا ينبغي للجزء الثاني منه محصل كما لو كان معلم النظر الى الاجنبية عبارة عن
غمض العينين فيقال اذا غمضت عينيك فلا تنظر الى الاجنبية فانه يكون ذلك
الكلام لغوا لا محالة فلا بد ان يطرح الجزء الاول والثاني موافق للقاعدة وعدم
التطوع عند الجمع وكراهته لافضلية اداء الفرضين في اول الوقت وقال بعض
الفقهاء رضوان الله عليهم ان الجمع عبارة عن ترك الاذان كما يستفاد من كلام الشهيد
في الذكرى فانه قال ان سقوط الاذان هنا هل هو رخصة وتخفيف او هو متحصل
مقيد الجمع وقد عرفت ما فيه ايضا مع انه لو كان الجمع عبارة عن ترك الاذان لم يبق
للكلام معنى فانه يكون ح معنى قولنا يسقط الاذان عند الجمع انه يترك الاذان
عند الترك ولو سلم فلا معنى لكراهة الاذان ح اذ لو كان الجمع مستحبا فان ترك
المستحب ليس بمكروه قطعا وبالجملة لا محصل لما ذكرناه كما ان من حكم الجمع ترك
الاذان الثاني عنده وح هل يبقى الصلوة الثانية بلا اذان او يشترك مع الاولى
او الاذان الاول اذان لكليهما وهما كالواحدة والذي يظهر من الاخبار هو الاخير
فان المقصود انما هو مسبوقية الصلوة بالاذان وكلا الصلوتين مسبوقة به
عند الجمع وكلاهما وقعت باذان فيحرم تكراره كما يحرم للاولى والتزام النبي
ترك عند الجمع ولو من غير عذر مع عدم المانع من ذكره ح للتشريع اياه الجمع
الصلوة ليس الا لوقوع الثانية باذان فالاذان ليس بساقط عند الجمع في
الحقيقة لوقوع الصلوتين مع الاذان ونظير ذلك ان الاستعاذة مستحبة
لكل اية من القران وكذا البسملة لكل لقمة من الطعام ومن المعلوم عدم جواز
الاستعاذة والبسملة ثانيا وثالثا لمن قرا ايات كثيرة واكل لقمات عديدة
وليس ذلك الا من جهة انه لا بد ان يكون القراءة والاكل مسبوقة بالاستعاذة
والبسملة وذلك يحصل بالواحدة وكذا الصلوة فانها ايضا لا بد ان تكون مسبوقة
بالاذان ولكن لا يلزم ان لكل واحدة من الصلوات عند التفريق ولا يجوز التكرار
عند الجمع لوقوعهما مع الاذان لانها اشتركا في اذان واحد ومثله كفاية الطهارة الواحدة
لصلوات

لصلوات كثيرة مع ان الطهارة شرط في كل صلوة فلا يسقط الاذان عن الثانية
اصلا فلا يخصص ادلة التشريع مثل قولهم لا تدع الاذان في الصلوات كلها وان
الاذان والاقامة في جميع الصلوات افضل بادلة السقوط فان المراد من السقوط
عدم تكرار الاذان للصلوة والمفروض وقوع الصلوتين مع الاذان في صورة الجمع
فالاذان الثاني تكرار لا يجوز وهو اجنبي ولا اشكال في كونه بدعة فلا وجه للاشتباه
بقولهم ان تفرق ما فات كان ات على استحباب الاذان لكل فريضة لقاضي الفرائض
اليومية فان الفائتة انما تقضى على الصلوة مع الاذان لكن المقضية ايضا صلوة
مسبوقة بالاذان اذا كان عليه قضاء صلوات متعددة واذن للاولى منها فرعان
الاول يسقط الاذان والاقامة عمن ادرك الجماعة بعد التسليم ما لم يتفرق
صفوفهم للمنفرد والجامع لرواية ابي بصير قال سالته عن الرجل ينتهي الى
الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم في اذانهم فان
وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان وعن ابي عن الصادق ع قال قلت له الرجل يدخل
المسجد وقد صلى القوم ايؤذن ويقيم قال ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى
باذانهم واقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام وعن زيد بن علي عن ابائه
عن علي ع قال دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس فقال لهما علي ع ان شئتما
فليؤم احدكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم والظاهر من الاخبار ان لادراك فضل
الجماعة مراتب فانه قد يدرك في الركوع وقد يدرك في السجدة او التشهد وقد
يدرك بالاخبار بانهم اذانهم واقامتهم فادراك فضل الجماعة قد يكون باللحوق حقيقة
كما لو ادركهم في الركوع او السجدة وقد يكون باللحوق الحكمي كما لو ادركهم في التشهد
او بعد التسليم فترك الاذان والاقامة فاللحوق بالجماعة قسمان حقيقي وحكمي تشريف
الشارع واعطائه حكم اللحوق ما ليس بلحوق حقيقة فكما كان يكفي الاذان الواحد
والاقامة الواحدة في اللحوق الحقيقي لكل من صلى الجماعة كذلك يكفي في اللحوق
الحكمي فيحرم تكرار الاذان والاقامة فيه ايضا بعد عقد الجماعة فالصلوة الثانية

ح واقعة بالاذان والاقامة كما هو مقتضى قوله ع صلى باذانهم واقامتهم لانها تسقط ان
بسبب الجماعة الاولى كما زعم كثير من الفقهاء رضوان الله عليهم وليس ذكر الجماعة
لمن لم يدرك اللحوق قيد الا لكونها ثم الافضل هو اللحوق فيكون من لها افضل فانه
لا يحقق الابر كما انه يكفي في اللحوق بفارد واحد معقب من اهل الجماعة وفي رواية
ابي علي قال كنا عند ابي عبد الله ع فاتاه رجل فقال جعلت فداك صلينا في المسجد
الفجر والفرض بعضنا وبقي بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه
ودفعناه عن ذلك فقال ابو عبد الله ع احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد
المنع فقلت فان دخلوا فارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد
ولا يبدو بهم امام الحق ولا فرق في المكان بين المسجد وغيره كما يدل عليه اطلاق الاخبار
ولا يشترط اتحاد الصلوتين فيجوز ان يصلي المغرب بلا اذان ولا اقامة ولو صليت
الجماعة الاولى الظهر او العصر قضاء نعم لا بد ان يكون المكان واحدا لا محالة فلو صليت
الاولى في مسجد والاخرى في مسجد قريب منه فلا يسقط ح عن الثانية وقد يتوهم
ان الحكمة في سقوط الاذان والاقامة مراعاة جانب الامام السابق في عدم
تصوير الثانية بصورة الجماعة وفيه ان تلك الحكمة لا تتمشى في المنفرد مع ان الحكم
فيه مسلم مع ان قوله ع ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه نص في تصوير الثانية بصورة
الجماعة وهذا الذي ذكره باب وما نحن فيه باب اخر فان ما ذكر مختص بالامام الراتب
الذي المحل فان من حقه ان يقوم الجماعة الثانية في ناحية المسجد ويؤذنوا سرا ١٢ المكان
بحيث لا يظهر انعقاد جماعتهم للامام الراتب ولو كان ممن لا يقتدى به ولا يسقط
الاذان هنا وانما يؤذنون سرا بخلاف ما نحن فيه فانه لم يكن هناك اذان ولا اقامة
لا منها لهم من الجماعة الاولى وبين المسئلتين بون واضح الثالث لو نسي الا
الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قبل ركوع الركعة يستقبل الصلوة ما لم يركع
لصحيحة الحلبي عن الصادق ع قال اذا افتتحت الصلوة فنسيت ان تؤذن و
تقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف واذن واقم واستفتح الصلوة وان
كنت

القول في واجبات الصلوة الاولى النية وهي ارادة الشيء والعزم عليه والقصد اليه ووجوبها
في مطلق العبادة عقلي لا يحتاج في اخذها الى الشرع فان الفعل الواحد اذا امكن ان يتصف
بعناوين مختلفة بحسب القصود لا يمكن ايجاده الا بعد تعيين احد هذه العناوين بالقصد اليه
فان من اوائل البديهيات استحالة ايجاد المبهم فالنية الواجبة في العبادة هو تعيين العمل
واعطاؤه عنوان العبادية لئلا يخرج من الابهام فيمكن ايجاده فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد ومن هنا ظهر
ان النية لا شرط في العبادة ولا جزء بل هو عين العمل المنوي فان تعيين الشيء ليس امرا وراء
نفسه كما ان تعين زيد عينه وليس امرا مغايرا له فالتعيين المهية لا انها امر يلحق منه المهية
او يتوقف صحتها عليها مع ان لك ان تعتبره شرطا وجزء باعتبار تفكيك الشيء عن نفسه وجعله
من شئونه مما يتوقف عليه صحته يجعله داخلا فيه او خارجا عنه وما ذكرنا من ان النية عبارة عن تعيين العمل
واعطاء العنوان له وبدونها لا يمكن ايجاد الشيء تفصيل قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية الى غير ذلك وكل ذلك لبيان ان
الصالح للعمل بالعنوان انما هو بالتعيين وبدونه مبهم غير متحقق الشيء وذلك برهان وجوب
النية ولا دليل عليه غير ذلك بل قد ظهر مما ذكرنا انه بديهي لا يحتاج الى برهان كما لا يحتاج
من له ادنى حنكة ثم ان المراد من قصد القربة التي اتفق على وجوب قصدها في العبادة هو ما
ذكرنا من تعيين العمل فان القربة فيها نفس العمل الذي يتعبد به كما ان قصد الانشاء في
المعاملة عبارة عن تعيينها فقصد القربة في العبادات بمنزلة قصد الانشاء في المعاملات
كما انه لا يجب فيها امر زائد على تعيين عنوان المعاملة كذلك في العبادات لا يجب زيادة شيء
على قصد نفس العمل ولما كان العمل المتعبد به متمحضة في القربة والتخلق به عبر عنه بقصد القربة
كما ان البيع متمحض في ايجاد العلقة وليس فيه امر اخر ولذا عبر عن تعيينه بقصد الانشاء
فاذا كان نفس العمل في العبادات قربة فلا وجه لاعتبار القربة غاية فيها فانه يلزم جعل
الشيء غاية لنفسه فالغرض للقربة ثانيا بعد قصد عنوان العبادة لغو وان لم يبطل العمل به لكن
العمل الذي يتعبد به وما يتقرب به يتعلق به صح اطلاق الصلوة على جميع ما يتعبد به سواء كان
العبادية فيه ذاتية كالصلوة المعروفة او جعلية كالوضوء والغسل والطواف ومن غلط

القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة فانها عبارة عن العطف لكنه يختلف وضوحا وخفاء بالـ
نسبة الى اختلاف ما يعطف به كالانحناء في السجدة والركوع والقيام او نحو من القعود ثم ان بينا
المعنى يختلف ويتصف لعبادية تارة ما نشأت من خصوصيات الموارد لكن اصل المعنى محفوظ في جميعها
فان الصلوة اذا كانت من العبد الى مولاه تكون عبادة وتملقا ومن العكس رحمة وتفضلا ومن
المساوي شفقة فلا حاجة الى التقدير في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين
آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ونظير ذلك الطلب والعطية فانهما بمعنى بنسبة واحدة وانما
الاختلاف من خصوصيات الموارد فان طلب العالي من الداني امر والعكس سؤال ومن
المساوي التماس وكذلك العطية فانها من العالي صلة ومن الداني هدية ومن المساوي بذل و
ويترتب على ذلك ان الجهة الرتبية محفوظة والا فينعكس الامر فان الطلب قد يكون سؤالا
كان للعالي من الداني اذا كان على وجه التذلل ومن الداني امرا اذا كان على وجه العلو ولكن انما الاختلاف
في هذه الموارد انما هو في المصداق واما اصل المعنى فلا يختلف فلا تعدد في المعنى وانما هو متحد في
الجميع ويتفرع على ما ذكرنا من ان الصلوة من الداني مع العالي عبادة ولا يتوقف عباديته على نية
فروع كثيرة منها صحة عبادة الصبي فانه اذا كان العمل مما يتعبد به فلا يتوقف صحة التعبد به على الامر
بل العمل في نفسه مطلوب فاذا وقع تام الاجزاء والشرائط كان صحيحا من كل من وقع فلا وجه
للمنع في هذه المرحلة فان المطلوبية ثابتة في نفس العمل وانما لم يلزم على الصبي توسعة وتسهيلا
للامر ومنها صحة صلوة الحائض وان كانت حراما للنهي عن صلوتها لكنه لا نقص في العمل من
جهة الاجزاء والشرائط وانما النقص فيه من قبل الفاعل اعني الطهارة وبانتفاء قيد الفاعل لا يفسد
نفس الفعل بل الصحة شاملة للحرمة ولولا انه لم يحرم بل فقدت ما اعتبر وجوده في الصلوة لا تحرم
صلوتها لبطلانها فان العمل صحيح وان كان مبغوضا لله تعالى ومنها صحة الصوم في العيد وان كان
حراما فان الشخص متعبد به وان كان عاصيا من جهة النهي فان تعبدية العمل ليست موقوفة
على كونه مامورا به بل هو في نفسه مما يتعبد به والامر والنهي انما يتعلقان بالعبادة لان
الامر يحقق العبادية ليكون العمل به [illegible] والا لم يكن معنى لتعلق النهي بالعبادة فانا
نتعبد بالعمل التعبدي ليس من نوع الامر بل الاطاعة متوقفة على الامر وهي مرحلة اخرى

عن

عن التعبد توضيح ذلك يتوقف على تمييز التعبدي والتوصلي والاطاعة والمعصية فنقول ان
التعبدي هو العمل الذي يكون محضا في التملق به بالذات او بالجعل ويقابله التوصلي
والتوصلي يتحقق التعبد ممن له القصد والشعور سواء كلف به كالبالغ ام لا كالصبي بل
يتحقق ممن كلف بعدمه كالحائض والمسافر بالنسبة الى الصوم فالشخص متعبد وان
كان عاصيا نعم لا ينتزع عنوان الاطاعة الا بعد الامتثال للمامور به تعبديا كان او توصليا فا
لذي يحصل بالامر هو عنوان الاطاعة لا التعبد ولما لم يفرق بين الاطاعة والعبادة جعلوا
العبادة بالتعبدي متوقفة على تعلق الامر به مثل عنوان الاطاعة وقد عرفت مشاره فا
لتعبد والاطاعة مرحلتان لا يتوقف احدهما على الاخر نعم قد ينتزع عنوان التعبد من امتثال
المامور به وان كان توصليا فان اتيان الشيء بداعي الامتثال للامر ولو كان [illegible] عبادة وان
لم يكن ذلك الشيء مما يتعبد به ولذا كان كل فعل صادر من الائمة سلام الله عليهم عبادة
فانهم لم يتركوا الا واجبا او مندوبا وكانوا ياتون بهما بما لا يتعبد به فقد يجتمع التعبد والا
طاعة في مورد كما اذا كان المتعبد به مامورا به وقد يفترقان من الطرفين كالاطاعة بغير التعبد
او التعبد بغير المامور به ومن هذا الباب عبادة الصبي والحائض فلا اشكال في صحة عبادتهما وان
كان صلوة الحائض مبغوضة محرمة فان الصحة دائما ضد الفساد وليس لها معان متعددة
الا انه يختلف اثرها باختلاف الفساد بحسب الموارد فانه قد يلاحظ في مرحلة التعبد
بسبب النقص في الاجزاء او الزيادة او في الشرائط فاثر الصحة حينئذ العبادة وعدم النقص
[illegible] يلاحظ في مرحلة الامتثال اما بالجهات المذكورة او لفقدان بعض القيود المعتبرة
في الفاعل كالطهارة والاستقبال والستر فاثر الصحة حينئذ موافقة الامر وهذا اخص الصحة [illegible]
البطلان فان الفساد مستلزم للبطلان والبطلان اعم لتحققه بدون الفساد في مرحلة التعبد
بالنسبة الى الحائض فالبطلان عبارة عن عدم مطلوبية العمل من الشخص اما لفقدان ما اعتبر
في الفعل او في الفاعل فاذا لوحظ ذلك في مرحلة الامتثال كان اثر الصحة موافقة الامر
الصحة المقابلة للبطلان قد تكون في مرحلة التعبد كما اذا فقد الصبي او الحائض ما اعتبر في
الفعل او في كليهما وقد تكون في مرحلة الامتثال [illegible] الصحة والفساد

عبارة عن فقدان ما اعتبر في نفس الفعل فالصحة المقابلة له تجتمع مع البطلان كما عرفت فالمراد من
صحة عبادة الحائض هذه الصحة واما في عبادة الصبي فمحققة بكلا المعنيين ومن هنا ظهر ان الصحة
في عبادة الحائض علة للحرمة فلو اتت بعبادة فاسدة لنقص في الاجزاء او الشرائط لم تكن محرمة
[illegible] تحقق التعبد [illegible] فانه لا محصل للنزاع المعروف من ان عبادة الصبي شرعية او تمرينية وا
عجب من ذلك تفريع الصحة وعدمها على هذا النزاع الذي لا اصل له فتحصل مما ذكرنا انه يكفي في تحقق
التعبد قصد القربة فقط بعد تعيين عنوان العمل فان الفعل في نفسه يمكن ان يتصف بعناوين
مختلفة فلا يتمحض [illegible] الى جهة دون تلك الجهة [illegible] لتحقق المبهم [illegible]
[illegible] واما الحاجة الى تعيين الاسباب كالظهر والطواف والزيارة والوجوه كالوجوب
والندب فانما هي في صورة اشتراك العمل بينها [illegible] في جهة [illegible]
في جهة لم يحتج الى تعيينها فلا حاجة الى تعيين الفرضية والنفلية في الصلوات الواجبة والمندوبة
لتعينها انفسها في الوجوب والندب وحكى المعتبر عن ابن زهرة انه قال ان نية الظهر تكفي عن
نية الفرضية فان الظهر لا تكون الا فرضا انتهى ومراده بيان التعين الذاتي فان الظهر وان يمكن ان
يقع على وجوه مختلفة لكن [illegible] لم يقبل الظهر نفلا فانه لا يقع منه الا فرضا كما انه لا يقع عن بعضها
بالجماعة الا [illegible] شهر رمضان فانه [illegible] لوقوع الصوم من كل
يوم ولا يمكن صرفه لقصد غيره وكذلك نفس الصلوة فانه [illegible] لو توقعها عن نفس
المصلي يحتاج في وقوعها عن غيره الى القصد فالحاجة الى قصد النيابة انما هي للصرف عن هذا
التعين لا لان الموضوع حقيقة هي النيابة [illegible] والفعل بدون قصد النيابة لا يكون
نيابة والحاجة الى قصدها لكونه محققا للعنوان المامور به لان الموضوع نفس الصلوة وهي [illegible]
على الشخص لكن لا عن نفسه بل عن الغير ولا معنى لكون النيابة موضعا [illegible]
جهة احتياج الى الميت ولذلك [illegible] يحتاج الى تعيين الظهر او العصر والوجوب او الندب في صورة
الاشتراك بينهما كما لو كان عليه صلوات الواجبة والمندوبة فالحاجة الى تعيينها لكونها
مميزات للعمل عن غيره [illegible] [illegible] فاذا تركب منها القيد [illegible] المركب منها على ما يستفاد
فلو لم يقصد السبب والوجه فلا حاجة الى الميت كما لو لم يكن عليه الا صلوة الظهر واما نية الاداء

او القضاء

او القضاء فلا يجب فان الصلوة ان وقعت في وقتها تكون اداء لا محالة وان وقعت في خارج
الوقت تكون قضاء كما انه لا يجب نية رفع الحدث او استباحة الصلوة في الوضوء المبيح للصلوة
فانه ان كان الحالة المانعة من الصلوة المعبر عنها بالحدث يرتفع الحدث ويبيح الصلوة وان
نوى ان لا يرتفع وان وقع على الوصف فلا يرتفع الحدث ولا يبيح الصلوة لاستباحتها قبله
نعم لو كان عليه اداء وقضاء يحتاج في صرف الصلوة الواقعة في الوقت الى القضاء الى
نيتها بخلاف الاداء فان الوقت مقتض لوقوع العمل له فيكون الصلوة الواقعة في الوقت
وظيفة له وان غفل عن هذه الجهة فليتامل ثم انه قد تبين مما ذكرنا ان نية القربة ووجه وجوبها
انه لا يجب شيء في الصلوة على وجه الغائية من الوجوب او الندب او القربة اما الوجوب
والندب فلانه وان كان الباعث للعمل لا يخلو اما ان يكون لوجوبه او ندبه الا انه اجنبي
عن مرحلة التعبد ولا حاجة الى التعرض الى كل ما هو واقع كما سيتضح ان شاء الله تعالى واما
القربة فلما عرفت من ان نفس العمل قربة واعتبار القربة غاية جعل الشيء غاية لنفسه
مع انه لو وجب اعتبارها على وجه الغائية لزم ان يبطل عبادة من لا يمكن له التقرب لغاية
بل الباعث لعبادته انما هو اهلية المعبود للعبادة بما يستحقه المطاع من حيث ذاته
كما هو دأب اهل العصمة سلام الله عليهم فانهم لا يتعبدون الا لاهلية المعبود للا[illegible]
والعبادة ولم يكن لهم التعبد للفائدة فالباعث لعبادتهم كونها وظيفة العبد بالنسبة الى
المولى لا انهم يريدون التقرب اليه تعالى من حيث كونه فائدة العبادة فكمال العبادة ان
تقع بدون قصد الفائدة والغاية المترتبة عليها وان لم يبطل العمل لاجلها فانه
لو لم يخلق الجنة والنار الا لغاية لكنه لا ينبغي للانسان الكامل ان يقيد عبادته بذلك
او بشيء من الغايات فتلخص مما ذكرنا ان الذي لا بد منه في اتيان العمل انما هو نفسه من
ولا حاجة الى التعرض الى غاية وان لم يخل اعمالنا من الغاية فانا لا نعبد الله الا لتحصيل
الجنة او لخوف النار لكن لا وجه لجعل ذلك داخلا في التعبد والاتيان الواقع على وجه القربة
انما بالمعنى الذي ذكرناه لا على جعلها غاية ثم ان العمل المتعبد به لا بد ان يقع خالصا لله
ولا يشرك فيه مع الله تعالى ذكره غيره ولا يخلط فيه رضى احد من الناس فان ذلك من اعظم

الكبائر بل قد ورد في بعض الأخبار بالشرك كما في خبر زرارة عن الباقر عليه السلام لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً وفي النبوي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين انه ليس اياي اراد بها وعن ابي عبد الله عليه السلام يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلى فيقال يا رب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار الى غير ذلك من الأخبار الدالة على عدم مقبولية العمل بعد تطرق الرياء ولا دلالة فيها على بطلان العمل بسبب الرياء لكن المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم بطلان العمل بها وقد اشتهر عن السيد قدس سره ان دخول الرياء في العمل موجب لسقوط ثوابه لا لعدم اجزائه بمعنى وجوب فعله ثانياً والعقاب على تركه والأخبار انما تدل على عدم قبول العمل المرائي فيه والقبول أخص من الأجزاء وعدم الأخص لا يستلزم عدم الأعم وبالجملة لا ريب في بطلان العمل بالرياء فان الرياء مصدر من المفاعلة يقال راءى له أي ناظر اليه أي اشتاق الى نظره اليه فالعمل المرائي فيه هو العمل المنظور فيه الغير وهذا معنى الرياء لغة وشرعاً فلا يقع العمل لله بل المقصود منه هو الغير ولذا يبطل العمل بعينيتها كما يتحقق بهذا المعنى يتحقق الرياء المبطل للعمل بأي سبب يتحقق من مدح الرائي والانتفاع به او دفع ضرر لان الرياء عبارة عن طلب المنزلة عند غيره ولا فرق فيه بين ان يحصل به مدح الناس او يتحقق به دفع الذم والضرر عن نفسه وبما ذكرنا صرح شيخنا الشهيد قدس الله نفسه الزكية في قواعده قال ويتحقق الرياء بقصد مدح الرائي والانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت تقول في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل منها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدح في اعتباره اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى قال الشيخ الأجل المرتضى الانصاري رحمه الله على مقامه وقوله او دفع ضرره عطف اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح واما على المدح فيكون غاية مستقلة ويؤيد اطلاق الرياء ليس حراماً لأن التوصل الى دفع الضرر بطلب المنزلة في قلوب الناس وطلب ملاحظتهم له لا دليل على تحريمه بل قد يجب وظاهر الأخبار حصر الرياء في العمل بمطلق ما لأجل تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الأول من طلب المنزلة بتحصيل

ما يمكن حاصلاً من المنافع المحرمة او المباحة كدفع الضرر من الظالم الغير المحرمة ويحكم بعطل منهما فاكره منه في غلاء يحتاج الى تأمل انتهى اقول ان مدح الرائي والانتفاع به ودفع ضرره من مصاديق الرياء وكل منها غاية مستقلة وقوله او دفع ضرره عطف على المدح لا الانتفاع وانما العطف بكلمة او دون الواو كما في الانتفاع للاشارة الى تغاير هذا الفرد مع الاولين في كونهما جهة وهو ترك ذلك بجهة منه لان المدح والانتفاع اصلاهما والثاني منهما غاية للاول وانما نشأ ذلك من العطف بكلمة الواو وقد عرفت وجهه فكلام الشهيد قدس سره في غاية الصحة في بيان مصاديق الرياء والعجب حمل كلامه الى التأمل ثم انه بعد تسليم كون دفع الضرر غاية مستقلة وانه يتحقق الرياء فكيف يجوز منع كونه حراماً بان مطلق الرياء لا دليل على تحريمه فانه مما يوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة في قلوب الناس وطلب ملاحظتهم له فلا دليل على تحريمه بل هو من الغنائم الخ ويحكم بعلم منهما ان الأجود تخصيص حقيقة الرياء بطلب المنزلة الخ فان الدليل على حرمة الفرد المسلم منه دليل على حرمة مطلق الرياء فالأجود تعميم حقيقة الرياء بكل ما يتحقق به من جلب نفع او دفع الذم عن نفسه في تلك الحقيقة كما ان السمعة داخلة فيها وهي ان تعقيب العمل بسماع الناس به خلاف حب استماع الناس لعمله من دون ان يصنعه لذلك فانه كحب رؤية الغير لعمله وسروره به من دون ان يفعل لذلك قال زرارة سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا بأس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك الحديث وهنا اشكال عظيم صعب حله على الأساطين قدس الله انفسهم الزكية وهو ان الرياء وان كانت محرمة بالنص والاجماع وفاعله اقبح عند الله من المشرك في اعتقاده وان عمله هذا يكتب في صحائف السيئات لكن كل ذلك لا يدل على بطلان العمل فان المطلوب من المكلف انما هو العمل الجامع للشرائط والأجزاء وذلك حاصل بالفرض فلا نقص من ناحية العمل حتى يوجب بطلانه وانما هي نشأ من جميع الجهات غاية الأمر ان المرائي له من جملة الدواعي لوقوع التعبد لله تعالى مثل الأجرة في العمل الاستيجاري ومثل الجنة والنار في غيره وعند ذلك فليس لك ان تقول ان المرائي لم يتعبد لله وانما تعبد لمن يريد تحصيل رضاه لتحقق

معنى التعبد أعني المتعبد به هو العامل والمتعبد له هو الله تعالى والغير ليس طرفاً في العبادة وانما هو داع لوقوع التخضع لله لان التخضع لغير الغير بل قد يكون المرائي بحيث يمتنع منه ان يخضع للمرائي له لكونه غلامه او مملوكه او عبد حامل قد يكون غرضه جلب الغير حيث الغفلة بالتحسين في القرائة او في سائر الأفعال او يتعبد لله ليجلب المرائي له بعبادة الله او تعبده لله الشخص لله تعالى وان لم يتفق له مع انه لو فرض الجمع صدق التعبد للغير بل ان العمل فلا سبيل الى البطلان فانه يكفي في صحة العمل صدق العنوان ولا شك في انه يصح ان يقال انه تعبد لله تعالى الفعل من المكلف ليس من باب الحمل وذلك وان انتزع من ذلك عنوان التعبد للغير الغير هذا الاشكال واما كشف الغطاء عنه فنقول ان الفعل الواحد الشخصي وان امكن ان ينتزع منه عناوين مختلفة ويشتق من حيث كل عنوان حكماً فالحكم الأمر هنا العمل المرائي فيه لا يمكن فيه ذلك بان يتعبد به لله تعالى باعتبار استقباله ووقوع التخضع له ويتعبد للغير باعتبار كونه باعثاً ووقوع هذا العمل ولكونه المقصود منه بوجه في الأول ويعطي الثاني فان المرائي انما نزل ربه في هذه المرحلة منزلة المرائي له ونفس التنزيل هو الاتحاد فالمرائي وان كان مستقبلاً لله تعالى متخضعاً له لكنه عين التخضع للغير باعتبار التنزيل فالمتعبد له انما هو الغير وهو الطرف في العبادة وليس طرفان سواه ولا يفرق في ذلك عدم صدق العنوان في بعض الموارد لكون المرائي عالياً بالنسبة الى المرائي له وعنوان التخضع انما ينتزع من الداني الى العالي فانه يكفي في صدق تعلق ما انه صح للغير وجوده اصل معنى الصلوة وهو العطف وهذا المعنى متحقق فيما اذا تعلق وهو الحكم انما هو لذلك المعنى لا للعنوان المنتزع من ذلك وان شئت توضيح ذلك فلاحظ الشفقة لليتيم فان التلطف له حقيقة لله تعالى والفعل المتلطف به يحصل لهذا المعنى وليس هنا الا فعل واحد وهو تعلق لله تعالى الفعل مع ان الفعل واقع لليتيم وليس ذلك الا لتنزيل اليتيم منزلة الرب فيكون تمام المعاملة مع الله تعالى والفعل الواقع لليتيم واقعاً لله سبحانه ولهذا ورد في بعض الأخبار انه ينبغي لمن احسن شيئاً الى الفقير ان يقبل يده فان يده انما تصل الى يد الله عز وجل ومعناه انه نزل الفقير في هذه المرحلة منزلة

ومولاه فيعامل مع الله سبحانه وتعالى كما كان يعامل الفقير بل الله تعالى وما نحن فيه القضية بالعكس فان المرائي اذا اشرك ربه منزلة المرائي له فلا يعامل معه ويتعبد له بل اذا كان الرياء علة مستقلة بان يكون تمام النظر الى الغير بحيث لولاه لم يقع منه العمل ولا اشكال في بطلان العبادة في هذه الصورة كما عرفت وقد يكون جزء علة كما لو كان الداعي بان يراعي جانب الله وجانب الغير فللعبادة حظان فمن حيث ان المقصود من العمل هو الغير يقع العبادة له بتنزيل الرب منزلته فيكون علة لوقوع العمل من هذه الجهة ومن حيث ان الله تعالى ايضاً مقصود من العمل يقع العبادة له تعالى ويكون علة لذلك لا تقع تمام العبادة لله بل يكون مشتركاً فانه اذا اجتمع العلتان على معلول واحد ينتزل كل منهما منزلة الشيء كما لو استند حرارة الماء الى النار والشمس فاذا لم تقع تمام العبادة لله فيكون باطلاً ومثل ذلك الشفقة في الشفقة على اليتيم ايضاً اذا كان هو الغير باعثاً لوقوع الرأفة له فالرياء مطلق مبطلة للعبادة سواء كانت علة مستقلة او جزء علة ففي كلتا الصورتين لا تقع تمام العبادة لله والى الثاني ينظر قول الباقر عليه السلام حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري ثم ان تنزيل الشيء منزلة الشيء الآخر معناه ترتيب كل ما يترتب على ذلك الشيء على الآخر فكأنهما واحد ولا يختص ذلك بموجود دون موجود بل يجري في كل ما يمكن فيه اعتبار وحدة مع الآخر من الأمور الشرعية والعرفية كما هو الغالب في المركبات الخارجية الا ترى ان الطاق يعد شيئاً واحداً مع انه مركب من طلاء معقودة ومشتملة عليها وكذا البيت الواحد يعد واحداً مع اشتماله على اسواق كثيرة وبيوت لا يخصى بل وكذا البيت مع السقف والجدار وليس ذلك كله الا تنزيل الأمور المتعددة منزلة الشيء الواحد فالتنزيل امر عرفي واقع والتنافي احكام المنزل على المنزل عليه لا يتحقق كذب في وجود اعتبار متعدد لان يكون له واقع يقتضي التنزيل في الصورة الأولى جعل الطرق متعدداً حقيقة وفي الثانية جعله متعدداً او العمل مشتركاً اما بالنصف او الثلث وهكذا بحسب اختلاف النظر الى تطرقهم عند هذا اهل الكلام في ادخال الرياء في النية وقد ظهر مما ذكرنا من ان النية هو القصد وتعيين العمل وليس امراً زائداً

نفس العمل وانه لا فرق في ذلك بين العبادة وسائر الاعمال بل لابد في كل عمل ان
يصدر بعد تمام ثم لو حلنا انه لا خلاف لاحد في انه ليس جزءا من العمل ولا شرطا منه بل يجب
منه وليس النية غير ذلك ونظيره الروح للبدن فانه من البين بديهي انه ليس جزءا من
البدن لعدم تركب البدن منه ومن غيره الا ترى انه لا ينقص شيء من البدن بفوات
بل هو باق مع ما كان قبل فواته ولا شرطا منه لعدم ارتباطه بالبدن لوجوبه بل هو
به في ام حقيقة الانسان فلو كان الامر بالعكس لكان اولى بان يكون تابعا للبدن
شرطا منه فانه شرطا في ايجاده وتكون وجوده فالنية امر به في ام حقيقة العبادة
وليست امرا خارجا عنها كما في معنى الشرطية والخلاف في الشرطية والجزئية انما نشأ من الخلط
في معنى النية وجعل القصد مغايرا للمقصود ثم زاد الامر اختلاطا بعد الخلاف نزاعا
اخر وهو ان النية هو الاخطار او الداعي والعجب من بعض الاجلاء حيث نسب الى
المشهور ان مرادهم من النية هي الارادة التفصيلية التي تعلقت فعلا للعلل التي
التي تجب عقيب او كل عمل وان مرادهم من الاخطار ذلك لا الصورة المخطرة
بل هي معنى مرة للنية وقد عرفت انه لا يعني لكون النية اخطارا او داعيا كما سنح
لك النية في واما الارادة المذكورة فلا معنى لكونها نية واعالي معتبرة في العقل
العقل لكون له فعلا اختياريا وانما الفاعل المختار المريد لايجاده وذلك بعد تعلق
العمل وموخر عنه وبيته فالنية مقدمة عن تلك الارادة وهي اجنبية عن النية ولا تتعلق
بها بها القول فانه لا ريب ولا اشكال في ان الفعل الاختياري لا بد وان يسبق
بفعله بارادة باعثة عليه منبعثة عن تصوره ولو لم يشتمل على منفعة او دفع مضرة وذلك
مرحلة والنية مرحلة اخرى بيان ذلك ان ههنا مرحلتين الاولى ان وجود الصلوة
اعني الافعال من القيام والركوع والسجود علة مادية لايجاد ماهية الصلوة اعني الخضوع
الذي هو صفة نفسانية فانما اذا كانت محصلة لتلك الصفة فتكون موضوعا لها ولما لم يكن
موضوعية ذلك الوجود للامر المبهم فقد اعتبرنا فيها تعيين الماهية بجميع معنوياتها التي
تميز بها عما يشترك معها في الجنس فان الفعل جنس للعبادة والقادر عليه

وتعيين الصلوة بنيته والظهرية والعصرية وغير ذلك بعنوان المشخصة له واخر تلك الفصول
هو التشخص ولذا قيل ان التشخص يساوق الوجود والشيء ما لم يجب لم يتشخص وهذه
التعينات لابد منها في جميع الموجودات كما ان في الانسان تعينات كثيرة كالجوهرية والجسمية
والنامية والحيوانية والناطقية بها يتميز عن مشاركاته واخرها التشخص الذي به يتميز فرد
من الاخر فهذه التعينات انما اعتبرت في العلة المادية التي هو البدن في مرحلة الماهية كما
الثانية ان المتعاملة فاعلية وقد اعتبر فيه ان يكون مختارا مريدا للفعل ولا يكون غافلا او مضطرا
والمراد من النية هو التعيين الذي اعتبر في المرحلة الاولى وهو محل البحث في الكتاب الذي
العقل له واما وقوع الفعل عن الارادة فلا يتعلق به غرض الفقيه وقد تبين ما ذكرنا انه لا خلاف
في النية في انها هي الصورة المخطرة بالبال التي هو حديث نفسي او الامر المركوز في الذهن
المعبر عنه بالداعي لما ذكر من ان النية في العبادة بمنزلة الروح من البدن والصورة
المخطرة جسم محتاج الى الروح فكيف يكون هو خاشيء اخر واما الامر المركوز فان اريد به
ما ذكرناه الا ان من بالغاية فليس من النية في شيء بل لا دليل مع اعتباره لا عقلا ولا شرعا
والخلاف في ذلك انما وقع بين اواخر المتاخرين وقد تبين انه لا نزاع في الشرطية
والجزئية وانما الخلاف نشأ من الخلط والاشتباه في معنى النية ولعل التنبيه ان
النية المقصودة في الصلوة عين الصلوة المامور بها فلا يتحقق الخلاف من احد وان
قد عرفت ان الصلوة المامور بها هو العطف والخضوع لله تعالى وهو فعل نفساني محتاج
في تحصيله الى الة وهي افعال الجوارح فهذه الافعال ليست صلوة ولا مامورا بها
بالاستقلال وانما تطلق عليها الصلوة باعتبار اتحادها مع الفعل النفسي نظرا لاتحاد
البدن مع النفس وبهذا الاعتبار تكون مامورا بها والخضوع امر قلبي لا جزء له ولا شرط
والنية عند ذلك الخضوع ليس مما كتب ولا مما يكتب منه بل امر واحد بسيط يحصل
بافعال الجوارح ويصح نسبة ذلك الامر الى النفس والى الجارحة فان الفعل ينقسم
باعتبار الموصوف الى ثلاثة اقسام لان المحصل له اما احد الجوارح فقط من غير
ان يتصف النفس به وان كان لها دخالة في حصوله باعتبار الارادة بها لكنه يعتبر داود ذلك

مثل القيام والقعود والضرب والمشي الى غير ذلك واما بالعكس بان يتصف النفس
ولا يتصف الجارحة كالايمان والعلم بالكليات فان الاعتقاد بالتوحيد والنبوة امر قلبي غير مرتبط بالجوارح
كان انكشاف الكلي صفة نفسية غير محتاجة في تحصيلها الى الة واما برزخ بين هذين الامرين كما
الاكل والشرب فانهما صفتان في النفس ولا يحصلان الا بالسبب لا الالة ولذا صح جعلهما صفة للنفس
والجارحة التي تولى بها الشرب وكذا العلم بالجزئيات على وجه الجزئية فان العلم بها على قسمين قد
يكون على وجه الكلية كتصور كالعلم بالبلاد النائية فانا نتصور عنوانا عاما منطبقا على جزئي
بالقيود المشخصة فهذا من القسم الثاني وقد يكون على وجه الجزئية كالعلم بالمحسوسات فانه
العالم في هذه الصورة هو النفس بواسطة احدى الحواس المعروفة فيصح اتصاف الجارحة
بهذه الصفة ومن هذا القبيل الصلوة بل تمام العبادات والايقاعات فان الخضوع امر قلبي
وان كان لعبادة الله تعالى لا يتحقق الا بالجوارح كالقيام والانحناء في الصلوة ووضع الجبهة للسجدة
او رفعها الى الراس للاحرام على التشخص فالنفس هو الخاضع بواسطة البدن بمعنى ان الجارحة
محصلة لهذا الفعل وينتزع من فعل الجارحة صفة في النفس كما انه ينتزع من ايجاد بعث الالة
ثانيا صفة في النفس فكلمة بعث الة محصلة لهذه الصفة النفسانية لان الانشاء بمعنى
استعمل هذا اللفظ فيه كما توهمه اهل العربية وتبعهم الاصوليون فان الاخبار والانشاء
عبارتان عن كون التشخص في مقام ايجاد النسبة في الكلام او اعلامها على المخاطب والاخبار
او الاعلام ليسا مما يمكن ان يستعمل فيهما اللفظ واما اطلاق الانشاء مثلا على بعث الالة
مع ان الانشاء صفة نفسية فانما هو باعتبار اتحاده مع ما في القلب كما ان اطلاق الصلوة على
فعل الجارحة باعتبار اتحادها مع النفس وانما متباينتان باعتبار اخر اما المباينة فواضحة فان
البدن غير النفس الناطقة بالضرورة واما الاتحاد فباعتبار ان النامية الجسم المخصوص
المتحد بالنفس الناطقة ولعل بها يفوت الانسانية منه كما ان شجرية الشجر بالنامية ولذا
لا يصدق الشجر على الحطب لفوات الطبيعة منه اعني النامية وبالجملة فالصلوة المامور بها
هو الامر القلبي اعني الخضوع والتملق وافعال الجوارح اسباب محصلة له والامر القلبي ليس فيه
جزء شيء حتى يكون جزءا او شرطا بل المراد ان النية الحقيقية المختلف فيها هي ذلك الامر القلبي كما عرفت

وان النفس لا تتصف بهذه الصفات ولا يكون فاعلا لانها اولا ما شيئا بل متصف بها بواسطة الجوارح

واما الفقهاء رضوان الله عليهم لما جعلوا الصلوة المامور بها عبارة عن الافعال المخصوصة
فجعلوا النية التي هي عين الصلوة مغايرا لها شرطا او شطرا مع ان الامر بالعكس اولى فانه
يجعل فعل الجارحة شرطا في الامر القلبي لاحتياجه في تحققه وتحصيله اليه كما ان بعث الالة
ثانيا شرط في تحقق الانشاء بالاتفاق ومن البديهي ان العبادة لا تتوقف على
ان يعد ما يتوقف عليها الايقاع بل جميع الافعال البدنية وغيرها فما هو محقق في كونه
فعل النفس او الجارحة فاعتبار النية في العبادة مثل اعتبارها في المعاملة او المعصية
فكما انه لا معنى لاعتبار النية في الزنا او السرقة او القتل او في الايمان والكفر بجميع مراتبه
من المعاصي فانما النية مرتبة للكفر ولذا يترتب عليها بعض اثاره كذلك لا معنى لاعتبارها
في العبادة ولا فرق بين الصلوة والايمان والكفر في انها من الصفات النفسانية
الا ان الايمان والكفر فعلا النفس لا يحتاجان الى السبب لا الالة لان عقد القلب
بالشيء والالتزام به وعدمه انما يحصلان بنفسه للنفس بخلاف الصلوة فانها فعل
نفس يحتاج في تحققها الى السبب فانها فعل تعبدي وكل فعل تعبدي كذلك توضيحه
يتوقف على بيان معنى التعبدي والتوصلي فنقول ان الحكم التكليفي المتعلق بافعال
الجوارح قد يكون الموضوع فيه حقيقة هو النتايج الحاصلة من تلك الافعال كالامر
بالسقي او القاء الحطب على النار او الجهاد او حفر القبر وغير ذلك فان الموضوع فيها
هو المسببات اعني رفع العطش او الاحراق او اعدام الكفار او دفن الميت والحكم
فيها وان تعلق ظاهرا بالاسباب لان المطلوب من المكلف ابتداء هو المسببات
وان لم يكن في نفسها مقدورة فانها مقدورة بالواسطة والمقدور بالواسطة مقدور
فالامر بالسبب دائما امر بالمسبب وهو الموضوع للحكم في الواقع وهذا هو المراد بالتوصلي
وقد يكون الموضوع فيه هو الفعل النفسي المتحصل بفعل الجارحة كما ان الموضوع في الامر
بالصلوة والصوم وغيرهما هو الامر القلبي اعني الخضوع والتملق وهذا هو الفعل التعبدي فالحكم
في كلتا الصورتين وان تعلق بافعال الجوارح لكن الموضوع الحقيقي الذي يتعلق به الغرض
في القسم الاول هو النتايج الحاصلة من تلك الافعال ولم يتعلق الغرض بافعال الجوارح

هذا القسم اصلاً وانما تعلق الحكم في نظائر بها لعدم كون التذبح المسبب عنها مقدوراً في نفسها بل انما هي
مقدورة بواسطة الاسباب فالمقدور انما هو الاسباب ولذا تعلق الحكم بها ولما كان المقدور بالواسطة
الواسطة التي مقدورة كان الموضوع حقيقتها المسببات فالامر بالاسباب وانما امر بالمسببات
فانه لا فرق في المقدورية بين ان يكون مقدوراً في نفسه او بواسطة المقدور في نفسه ومن العجائب
توهم ان الامر بالسبب امر بالمسبب فان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور من حيث هو مقدور
لان المسبب لا ينفك عن السبب فهو واجب بوجوب السبب وممتنع بعدمه فالتكليف بالمسبب اما
تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فالتكليف انما هو بالسبب ومما تبين مما ذكرنا
جوابه لان القدرة على الشيء قد تكون في نفسه وقد تكون بالواسطة والقدرة بالواسطة
بعين القدرة على ذي الواسطة لانه ليس مقدوراً والواسطة ليست واجبة حتى يكون التكليف
به تكليفاً بالممتنع فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واما القسم الثاني فالموضوع الحقيقي
فيه هو فعل النفس وتعلق الحكم به بافعال الجوارح لكونها سبباً محصلاً للفعل النفسي في مرتبة
التحقق وباعتبار اتحاد البدن مع النفس يتحد فعل الجارحة مع فعل النفس ويكون متعلق
الغرض باعتبار هذا الاتحاد لا من حيث نفسه فنفس الافعال هنا موضوع للحكم بهذا الاعتبار
وليس هو نتيجة مقصودة مغايرة لفعل النفس في التحقق بل هو فعل واحد وهو فعل
النفس المتمثل بالاكبر وهي فعل الجارحة المتحدة مع فعل النفس فقد تلخص مما ذكرنا
ان التوصليات التي يتوصل بها الى نتيجة مقصودة من ذلك الموضوع هو تلك النتيجة
والتعبديات هو الفعل الواقع من الجارحة بقصد القربة الذي هو فعل نفسي ففعل النفس موضوع
للحكم لاتحاده مع فعل النفس ويتحصل به بل بقصد القربة بفعل الجارحة يكون فعلاً قربياً
والا فيكون نحو ان ليس افعال الجوارح موضوعاً مستقلاً وفعل النفس المعبر عنه بالقربة
امراً معتبراً فيها شطراً او شرطاً فان الموضوع المستقل هو فعل النفس كما عرفت والمراد من
قصد القربة قصد التعبد ولما كانت القربة امراً انتزاعياً للخضوع عبر عن تحققه بقصد
القربة فان تحقق فعل النفس اعني الخضوع قصد للقربة بالنسبة الى افعال الجوارح
ولا جعل الفقهاء رضوان الله عليهم الموضوع هو افعال الجوارح وجعلوا قصد القربة امراً

معتبراً فيها فهو من جهة التعبير بالقصد والقربة في مقاصده مع ان التعبير في غاية الحسن و
انما المراد ما ذكرنا كما لا يخفى ثم انه بقي في المقام اشكال وهو انه كيف يتم تعلق التكليف بالسبب
مع انه ليس فعل المكلف وسقط ذلك بل فعلها هو السبب لا غير ولا يجب على الشيء الا ما هو فعل له
فكل امر بالمسبب لا بد ان يرجع الى السبب وقد ظهر مما مر جوابه لكن لا بأس بتوضيح فنقول ان للفاعلية
درجات ومراتب فانها كما يتحقق بالمباشرة كذلك يتحقق بالسببية والآلية فالقتل مثلاً كما يصح
استناده الى العسكر المباشر له كذلك يصح استناده الى الوزير والسلطان والسيف وكل
ذلك فاعل حقيقة فان معنى الفاعلية كون الفاعل ما يتحقق الفعل بمعنى انه لولاه لم يتحقق
الفعل وهذا المعنى محفوظ في جميع هذه الدرجات فان فاعلية الوزير بامر العسكر الى
القتال ولولاه لما امر لم يتحقق القتل وفاعلية المباشر بايصال الآلة وفاعلية الآلة
بالقطع فهذه درجات للفاعلية مترتبة فان مرتبة السبب مقدمة على المباشر بالفرض كما
ان مرتبة المباشر مقدمة على الآلة فلا اشكال في صحة تعلق التكليف بالمسبب لكونه
فعلاً للشخص حقيقة فكان السيف فاعل حقيقة وكذا المباشر انتهى ثم انه قد اختلف العلماء
في ان الصلوة هي افعال الجوارح وانها هي الموضوع وفي ان النية هل هي شرط فيها
او جزء وقد عرفت ان النية التي اختلف فيها عين الصلوة المأمور بها لا انها امر
معتبر فيها باحد الطريقين فان حقيقة الصلوة كما ترى هو العطف والتخضع والمراد من
النية اعني قصد القربة هو الخضوع هذا المعنى والتعبد بها اعني الخضوع تعبر عن الشيء بان
لا انفكاك واطلاق الصلوة على الافعال الظاهرة لكونها محصلة لاصل الصلوة ومحققة
بمعناه الوجود والتحقق والا فهي مغايرة لها من حيث ذواتها نعم على القول بان
الصلوة هي افعال الجوارح فلا ريب ولا اشكال في ان النية شرط فيها ولا احتمال للجزئية
فان فعل النفس اعني الخضوع المعبر عنه بقصد القربة خارج عن افعال الجوارح بالضرورة
معتبر فيها وهكذا يكون الشرط ووجه الخروج انه لا يعقل التركيب من الامور في ا
الجنس من حيث الحسية والعقلية فالتركيب اما من امرين محسوسين او معقولين
ويستحيل تركيب المقابع الحسي فلا يمكن تركيب الصلوة من فعل النفس وافعال الجوارح

ففعل النفس خارج لا محالة وهذا معنى الشرطية ثم ان للطرفين ادلة ومن التعرض اليها انبه على
ما وقع في بعض كلماتهم فنقول قد استدل على الشرطية بوجوه الاول ما في الجواهر من ان الشرطية
هو الموافق لصدق اسم الصلوة بدونها على القول بالحقيقة الشرعية وان اسم العبادات
لمخصوص التعبير منها لان الظاهر بيان الشارع في كيفية الوضع على حسب باقي الاوضاع الشرعية
ولم يعهد في شيء منها اخذ القصد في صدق اسماء الافعال ولان عنوان الحقيقة
المشرعية والذي عن الله يعلم معاملة النية الصلوة كمعاملة القصد في غيرها من افعال [illegible] البعلق
وما ذكرناه هي منوية ايضاً منوية ونحو ذلك مما هو كالصريح في خروجها عنها وانها نحو
القرب والاكل وغيرهما بل قيل ان قولهم لا عمل الا بنية ظاهر في ان العمل غير النية حقيقياً
بعد عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العمل وبعد تعارف هذا التركيب في ارادة نفي
الصحة مثلاً منه لا الحقيقة انتهى اقول انك قد عرفت ان صلوتية افعال الجوارح
متوقفة على النية سواء قلنا بان اصل الصلوة هي النية او تغيرنا عن ذلك وقلنا بان
الصلوة هي افعال الجوارح والنية شرط فيها فانها فان معنى شرطيتها انها معتبرة فيها خارجة عنها
ولا ينافي عدم صدق اسم الصلوة بدونها انها محققة لعنوان الصلوتية في تلك الافعال
فعال وبدونها لا يتصف العمل بعنوان بالضرورة فكيف يمكن للفقيه ان يقول
بصدق اسم الصلوة بدونها وهكذا جميع الافعال فانها انما نعناوين متوقفة على
قصدها الا ترى انه لا يترتب احكام القتل على الخطائي وليس الا لعدم كونه قتلاً
فتبين من ذلك ان المراد من قولهم لا عمل الا بنية نفي الحقيقة كما تقدم وهذا مما
لا ريب فيه والثاني قوله تحريمها التكبير فان التحريم ما يحرم به سوى الصلوة فالنية
[illegible]
على الثاني اظهر كما هو الحق [illegible] والثالث انها لو كانت جزءاً لا
تفتقر الى نية اخرى ويتسلسل والرابع انها لو كانت جزءاً لتعلق الشيء بنفسه
انتهى واجيب عن الثاني بانه بعد تسليم كون الجزء بلفظ الاول لا التحريم لا ينافي
دخولها فيها باعتبار مقارنتها للتكبير تقارن معتبراً لا سبق ولحوق على ما [illegible] كون

ان المستفاد من الفقرات الواردة في كيفية الصلوة واحكامها ان اول افعالها التكبير صح

المراد اول الافعال الظاهرة لا ما يشمل القلبي وثانياً انه لو تم لاقتضى المعتبر على الجزئية
لزم ان يكون الطهارة والاستقبال ايضاً داخلين في الصلوة لمقارنتها الاجزاء
تقارناً معتبراً فلا دلالة للمقارنة المعتبرة على الدخول اصلاً كما هو واضح على ان
ادراج الفعل القلبي في سلسلة الافعال الظاهرة من الاغلاط الواضحة لاستحالة
تركب الشيء مما هو مباين معه في مرحلة التأليف نظير تركب السكنجبين من الخل
والعسل [illegible] الآن نريد من كلامنا ان الصلوة اسم لمجموع الافعال الظاهرة
وان تلك الافعال لا تتم بدون الفعل القلبي مع صحيح في نفسه لكن لا ينفعه في مقام
الجواب فانه يوافق مع القول بالشرطية انتهى فان الصلوة عليها اسم للافعال
الظاهرة ولا تتم بدون الفعل القلبي ومحق الثالث منع الملازمة اولاً والتسلسل
ثانياً وفيه انه على القول بالجزئية لا بد من القول بالملازمة وتلك الملازمة
ملازمة للتسلسل لا محالة فان النية اذا كانت جزءاً من الصلوة والمفروض افتقار
كل جزء منها الى النية فيفتقر الى نية اخرى وهكذا الى ان يتسلسل فلا وجه لمنع
الملازمة مع ان منعها مستلزم لمنع التسلسل فمنعها في مرتبة واحدة لا ترتيب
بينها كما لا يخفى ومحق الرابع بان تعلقها بباقي افعال الصلوة لا ينافي كونها جزءاً
منه اذ لا يقتضي التعلق الا مغايرة المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح وفيه ان الجزء
انما متعلقه بالصلوة المركبة من النية وغيرها فلا محالة يتعلق الشيء بنفسه ثم انه قد
يتمسك بالاصل في المقام لنفي الجزئية فان الاصل عند الشك في اعتبار جزء
عدم الجزئية وهذا لا اشكال فيه كما في المدارك وفي الجواهر انه لا ينبغي
الاستدلال بالاصل على الشرطية لعدم جريانه في اجزاء الموضوع وفيه اولاً
ان الاصل ليس دليلاً لكي يستدل به على شيء وانما هو وظيفة للجاهل وجب
اخذها عند الحيرة فلا يستدل بالاصل على شرطيته وثانياً انه لا فرق في جريان
الاصل بين الموارد فلا مانع من جريانه في اجزاء الموضوع وفي شرائطه فلا وجه
للاستثناء بل لا مورد لاصل عدم الجزئية او الشرطية الا موضوع الحكم كما هو واضح

وقد استدل الشهيد قده في الذكرى على الجزئية بان النية مقارنة للتكبير التي هي
جزء وركن فتكون جزءا وهو ضعيف من اوجب بسطها عليه اي طلب مقارنتها اولها
احتج [illegible] قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء الآية
مشعر باعتبار العبادة حال الاخلاص وهو المراد بالنية ولا نعني بالجزء الا ما
كان منتظما مع الشيء بحيث يشمل الكل حقيقة واحدة انتهى وفيه ان المقارنة
للجزء لا تستلزم جزئية الشيء المقارن والا لزم ان يكون الاستقبال والستر
ونحوهما من المقارنات لتمام الاجزاء والاركان وهكذا ساير الشروط واما
الاستدلال بالآية على اعتبار اصل النية في العبادة فضلا عن اعتبارها جزءا
كما تقدم عن الشهيد قده كان الآية مسوقة لبيان ان الانبياء صلوات الله
عليهم انما بعثوا للعبودية لله خالصا واتخاذ الدين الحنيف بان يعبدوا الله بلا
واسطة جسم من الاجسام الفلكية او العنصرية او الكواكب وهذا هو القابل
للدين الحنيف والمراد من الاخلاص عدم الشرك في العبادة فيكون حنفاء
عطفا تفسيريا له ومعنى قوله اخلص ربا ومولى يعرف بتربية عبده وتفضله
جاز استعمال الاول في معنى الثاني مع وضوح القرائن باعتبار ان العبادة
شئون العبودية لما دخول في نعت العبودية والمراد منها لا انها هي التي
يقربنه عطف قوله ويقيموا الصلوة الآية فانه لو كان عبد مستعملا في معنى
العبادة لكان عطف قوله ويقيموا الصلوة لغوا فان معنى الآية ان الانبياء
بعثوا للصلوة والصوم والحج حال الاخلاص ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وهذا غلط لا ينبغي انه لابد لانه حملها على اعتبار العبادة حال الاخلاص ولو
سلم فالاستدلال بها على اعتبار النية فانه استدلال على اعتبار الاشتراط
على اعتبار قصد نيا على ان الاخلاص عبارة عن كون العبادة خالصة عن الريا
وتحققها ووقوع العبادة لله تعالى وانه قد عرفت عدم دلالة الآية على اعتبار
اصل النية فيظهر لك فساد الاستدلال بها على الجزئية فان الجزء ما يلتئم

منه

منه موضوع الحكم لا كما لا تمريها على ذلك بل يجدها زكي على الخروج كما لا يخفى على من تأمل
فكون الجزء عبارة عما ينتظم مع الشيء بحيث يشمل الكل حقيقة واحدة فاسد لان
انه يكون التركيب للماهية لا مركبا اسالا الشروط القابحة فان الجزء منتظمة مع الشيء
ويشمل جميعها حقيقة الصلوة وبعد ان الشرط ما تقدم على الماهية كالطهارة والستر
او ما اشتمل عليه الماهية من الامور الوجودية المتلاحقة فلا ينتقض بترك الكلام ونحوه
فاحدهما عيني لا تلاحق فيه او ان الشرط ما يساوق جميع افعال الصلوة كالطهارة
والاستقبال بخلاف الجزء كالركوع فانه ما يلتئم منه الحقيقة كالركوع والسجود لانه
ليست متقدمة ولا مساوقة لجميع افعال الصلوة بل هي ما يلتئم منه الحقيقة فيجيء
الفساد فان الشرط هو الامر المعتبر الخارج عن موضوع الحكم وهو مقارن
للموضوع واما المتقدم ليس شرطا فان الطهارة التي هي شرط في الصلوة هي
المقارنة لها وان كان سببها متقدما فيحصل الغرض لو امكن حصولها عند التكلم
واما تعريف الجزء بالقيام المهية منه فالظاهر فساد ان تعريف الشرط بالمذكور
فانه لو كان الجزء ذلك لزم ان لا يكون القراءة والسورة ونحوهما جزءا لعدم
القيام المهية منهما فالجزء كما عرفت ما يلتئم منه موضوع الحكم واعجب من ذلك
كله انكار مساوقة النية لافعال الصلوة وليس ذلك الا للغفلة عن حقيقة
النية بل النزاع في الشرطية والجزئية ناش عن تلك الغفلة وليس شيء
كل من الطرفين بناء مستقلا لعدم تحرير المسئلة وتنقيحها والا فالشرطية
اتفاقية بعد النية والالتفات فانه لا اشكال ولا خلاف في ان النية معتبرة
في كل جزء جزء من اجزاء الصلوة لان الجزء بدونها لغو لا محالة ومن المعلوم
ايضا انها ليست جزءا اعتبرت فيه بل امر معتبر فيه خارج عنه ولا نعني بالشرطية
الا هذا والنزاع بعد ذلك في انها هل هي جزء من مجموع الصلوة ام لا يرجع
الى جعل النية جزءا من نفسها فان المجموع عنوان منتزع من الاجزاء فاذا
كانت خارجة منها لم يبق شيء تكون جزءا منه وفي جامع المقاصد النية بين

بين الامرين لاجتماع خاصة الشرط والجزء معا فيها فان تقدمها على جميع الافعال حتى
التكبير الذي هو اول الصلوة يلحقها بالشروط ولا انقداح مقارنتها الشيء منه لانها تنفك
وتقارنه يرد اعتبار ما يعتبر في الصلوة فيها بخلاف باقي الشروط ان تحقق ذلك يلحقها بالاجزاء
وفيه ما قد عرفت من انه لا تعقل التردد والريث في النية مع تحققها في
الشرطية بناء على ان الصلوة التي هي موضوع الحكم الافعال الظاهرة فلا احتمال للجزئية
فيها واعتبار ما يعتبر في الصلوة في الشرط لا يلحقه بالجزء ولا ملازمة بينهما وبين ساير
الشروط مثل الاستقبال والستر الحجر ذلك لاعتبار الطهارة فيها كما في الصلوة
بعيب الحكم بالريثية مع عدم الجزم بالتردد في اعتبار خاصة الجزء فيها مع ان عدم الجزم
بذلك في غاية الغرابة لانها لاجل انفكاكها عن الافعال فلا يعتبر فيها بعض ما يعتبر فيها
ثم انه لا جدوى لهذا النزاع لتوقف الاتفاق على بطلان الصلوة بفواتها عمدا وسهوا
سواء جعلناها شرطا او جزءا قال الشهيد قده في بيان ثمرة النزاع انه يظهر الثمرة
في نيابي في وقت كذا او ابتداء الصلوة في وقت كذا فان جعلناها جزءا استحق
به الثواب وفيه انه لا فرق في ذلك بين كونها جزءا او شرطا لعدم تحقق المعلق
الا بالاتيان بكل منهما فان اراد [illegible] فعل من القيام ونحوه لم يستحق ولم يطلب صيغة التكبير
استحق وفرع على كلا القولين [illegible] للاتفاق على بطلان الصلوة
بفواتها عمدا وسهوا سواء جعلناها شرطا او جزءا انتهى اقول فيه انه لا فرق في ذلك
بين كونها جزءا او شرطا لعدم تحققها الا بالافعال فما لم يتلبس بفعل من القيام
ونحوه لم يستحق ولم يشرع في التكبير استحق وبنى على كلا القولين بالنية
لها وقت محدود فان فصل القريبة متحد مع الفعل في الوجود فابتداء وقتها عنوان
الفعل وهو ونحوها لا يوجد الفعل حتى يتحقق الشيء في مرحلة التحليل مقدم عليه
بحسب الرتبة بالطبع واما في مرحلة الوجود فليس بينهما احدهما التقدم والتأخر
الفعل حتى يظهر الثمرة المذكورة بل في الوجود متحد مع الفعل المعنون فاما ما قيل في
جامع المقاصد عن بعض المتاخرين ان فائدة القولين تظهر فيمن سهى عن فعل

النية

النية بعد التكبير فعلها ثم بنى كي فعلها سابقة بطلت على الثاني في صحته لزيادة الركن عمدا
هذا هو مردود بما في جامع المقاصد من ان استحقاقنا ان النية في مجموع الصلوة فهو يبطل
لو لا الشرطية ولان الاكتفاء بالاستدلال امتداد نقاش بالحلف فلا يكون تحقيقها
في اثناء الصلوة عمدا او سهوا اينما فلو وجد من الوجوه ولا يخفى عليك ان هذا الكلام
منه اعتراف بالشرطية فان معنى الشرطية اعتبارها في مجموع الاجزاء مع خروجها
عنها وهذا احسن ما قيل من القول بالريثية ثم ان ركنية النية اجماعي
ولم ينقل فيه خلاف اصلا بمعنى انه لو اخل بها عامدا او ساهيا لم تنعقد صلوته وليس
ذلك منافيا للخلاف في الشرطية والجزئية فلا وجه لمقابلة الركن للشرط في نقل
الخلاف كما في جامع المقاصد فان القائل بالشرطية قائل بالركنية ايضا كما وقع التعبير
به عمن قال بشرطيتها وفي التذكرة النية ركن باجماع العلماء لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله الآية ولقول الرضا عليه السلام لا عمل الا بالنية انتهى اقول
ان الآية قد عرفت انه لا دلالة لها على النية بالاية الكريمة وانت خبير
بان الآية بعد التنزل الكثيرة انما تدل على اعتبار نفس النية ولا تدل على
بطلان الصلوة لو اخل بها ولو نسيانا فالاتفاق على الركنية مع الاختلاف
في الشرطية والجزئية ليس الا لاجل كون النية اصل الصلوة وبدونها
لا تتصف افعال الجوارح بالصلوتية والامتثال فلابد على الركنية اصلا واذ
قد عرفت حقيقة النية تبين لك انه لا وجه لادخال تعيين السبب او
الوجه فيها فانه اعتبار امر في الفعل لا امر في النية صحة الاشتراك
والتعدد تعيين السبب كالظهر والعصر مثلا والوجه مثل الوجوب والندب
انما هو فصل مميز ومبينه لا يخرج الفعل عن الابهام لان النية امر بسيط في
نفسها احضار صفة الصلوة في الذهن ثم القصد الى حصولها او نحوها ادى
ظهرا وعصرا اداء او قضاء بل النية هي الاول فقط لو ارجع الى ما ذكرناه الى الثاني
معقول مميز لا ربط لها بالنية وانما يجب عند الاشتراك ولذا يكفي نية العدل

من الوجوب فان النظر لا يكون الا واجبا كما عرفت بيانه فتعيين السبب والوجه
في العبارة مثل تعيين الثمن والمثمن في المعاملة كما انه لا يصح البيع بدون
تعيين المبيع للابهام الموجب للغرر بل معه لا تقع المعاملة فلا بد ان يخرج
من الابهام فلا يجوز بيع احد العبدين او عتق احدهما او نكاح احدى المرأتين
ومطلقهما والحجر ونحو ذلك لا يوجب العبادة منه الاشتراك الا مع التعيين
فكما ان هذا التعيين في المعاملة اجنبي عن قصد الانشاء فيها لخروجها عن النية
والقربة كل في العبادة فان تعيينها ايضا لها اجنبي عن قصد القربة الذي
هو بمنزلة قصد الانشاء في المعاملة والحاصل انه لا فرق بين العبادة والمعاملة
في لزوم الخروج عن الابهام لا يوجب سواء كان الابهام في ذاتهما او في معنوها فعوضا
عن تعيين ذات المعاملة بقصد الانشاء ومقابله قصد القربة في العبادة
المعتبرة بالنية فكما ان تعيين البيع من جهة امر اجنبي عن تعيينه نفس
المعاملة لكنها تعيين الطريقة مثلا اجنبي عن قصد القربة فلا وجه لادخال
التعيين بالقصد في النية كما لا يخفى على الفطن فتفطن ثم اعلم انه يجوز
نقل النية من صلوة الى اخرى مطلقا من الفرض الى النفل وبالعكس ومن
الفرض الى الفرض سواء كانا مؤداتين او مقضيتين او مختلفتين بان كان
المنقول منه اداء او المنقول اليه قضاء او بالعكس والوجه في ذلك كون
الصلوات كلها متحدة في ماهيتها واحدة وهو المفتتح والاختلاف انما هو
بالوجوه والاسباب فاختيار التعيين انما هو بيد المصلي فلو نوى اصل الصلوة
ولم يعين السبب والوجه فيفي منزلا الى ان يعين قبل الفراغ
ولو نوى لسبب الوجه ايضا ولم يبق ان يعدل الى اخر فيجوز هنا طريق
اولى فان المفروض كون التعيين موكولا اليه وهو باق على اختياره بعد
نادر على التعيين من اول الامر فكذلك قادر على قلبه الى اخر من الا
هذه الجملة مع قطع النظر عن ورود الشرع مع انه ايضا وارد على الجواز في
موارد

في موارد مخصوصة كنقل الظهر يوم الجمعة الى النافلة لمن نسي قرائة الجمعة
ونقل الفريضة الحاضرة الى حاضرة سابقة عليها او فائتة كذلك والفائتة اللاحقة
الى الفائتة السابقة لذلك اما العدول من النافلة الفائتة الى الحاضرة فلم يرى في
شيء من النصوص اشارة اليه فيبقى اصالة المنع فيقيد اقدار اذا امكن نقل النية
من صلوة الى اخرى كما هو في ما شرع ولم يعلم منه الاقتصار على مورد النقل
فيتعدى الى كل مورد ويتم الاكتفاء على موضع النقل في الكيفية المتلقاة من
من الشرع الظاهر فيما علمت من ان الفقه لا الاذن مثلا في موارد الجمع
واما ان اعلم الجواز او لم يعلم بان شك فلا اشكال في الجواز لقوله صلى الله عليه واله
واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بمعنى انه اذا امرتم بشيء وجوبا او ندبا فاتوا
منه ما استطعتم والاصل فيه ان الشارع كيفية لا تقبل التبعيض بل يرفع احكام
التبعيض بالاصل ومن المعلوم ان بيان الموجب ليس تبعيضا فلا منع لاصالة
المنع بل الاصل هنا الجواز قال في المدارك لا يجوز النقل من النفل الى
الفرض لان القوي لا يبنى على الضعيف وفيه ما عرفت من ان الصلوة
كلها ماهية واحدة فلا معنى للقوة والضعف فيها واما الوجوب والندب فهما حالة
اخرى لا ربط له بالقوة والضعف وانما هو بيد المكلف الا ترى انه رب
مندوب قوي في غاية القوة بالنسبة الى ما هو الواجب كزيارة الحسين
عليه السلام بالنسبة الى بيت الله الحرام مع انه لا مغني للتلبية ومال زمانها
بل لما شرعت فائدته ما هناك مثل النقص الى نقص اخر وليس للانشاء
كما لا يخفى وفي المسالك انه صرح الاصحاب بجواز النقل من النفل الى
النفل اذا شرع في لاحقه ثم ذكر السابقة قال ويمكن القول بجوازه ايضا
في نافلتي الموقتة الى ان ينقضي وقتها وللتوقف في غير المنصوص
مجال قال في الجواهر قلت وهو كذلك اذ لا ريب في مخالفة النقل للاصل
اذ الافعال انما تشخص بالنية والفرض ان ما مضى من الفعل قد وقع

بالنية مشخصة للمنوي فقلبه يحتاج الى دليل بل دليل عليه في غاية القوة لان
تاثير النية فيما وقع ومضى مخالف لطريقة الافعال كما ان تاثيرها فيما بقي منه الذي
هو تابع للسابق كذلك لمن هنا كان احتمال اطلاق الجواز في سائر المخصوصات
مع عموم ظهور ادلة الجواز في الموارد المخصوصة في ان العلة عدم ابطال بقية
اصل العمل لا مضيها آخر فانها باقية على اختيار المكلف الى تمام العمل بل في بعض
اخبار العدول ذلك بعد الفراغ من العصر معللا له بانها اربع مكان اربع
واخر المنع انه اقول وقد عرفت عدم مخالفة النقل للاصل بعد ورود
في الشرع مطلقا وعرفت ايضا دليل القلب من كون التعيين بيد المكلف
ما لم يفرغ من العمل واما بعد الفراغ فلا لتحقق العمل في ضمن احدها والوقاية
معلوم لا يقبل به وتعلق له بل دليل عليه في غاية القوة في غاية الضعف فان
النية مؤثرة مطلقا فيما وقع وما بقي ولا طريقة للافعال حتى تكون ذلك مخالفا لها
هذا تمام الكلام في النية الثالث تكبيرة الاحرام والاحرام ماخوذ من الحرم
بمعنى كون الشيء محرما وممنوعا من بعض الجهات وهو حقيقة عرفية معلومة عند العرف
لو معاني منهم وقد حمل لو معاني في الشرع ايضا مثل المكة المعظمة زادها الله
شرفا فان نفس البقعة المباركة حرم بمعنى انها محمية من دخول المشركين فيها وممنوعة
منه كما هو نص الاية الشريفة انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فان المراد
من المسجد الحرام نفس البقعة المكرمة بقرينة قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم
الله من فضله فان التجارة لا تكون في المسجد حتى يخاف من الفقر لاجل عدم دخولهم
اياه ومن هذا القبيل اطلاق الحرام على المحرمات الشرعية لكونها ممنوعة في الشرع
وهكذا اطلاق الحرم على المساجد المشرفة لكونها ممنوعة من غير العبادة اشد المنع حتى
من المباح الشاغل عن العبادة وهكذا اطلاقه على الكعبة لكونها ممنوعة من غير زوجها
فالحرام ليس له معاني متعددة بل له معنى واحد وهو الحمى وكون الشيء ممنوعا وهو الجامع

بين جميع ما يرد عليك من الموارد فالاحرام كون الشيء ممنوعا وقد يكون ذلك صفة
في الفاعل كالمحرم في الحج فانه هو الممنوع فاحرم فعله في الحج من الصيد والجماع و
غير ذلك ولذا يبقى الاحرام بعد الموت ايضا لعدم جواز الغسل له بالكافور ويجب
اتمام الحج الذي فسد من جهة فعل بعض المحرمات فان الشخص مقطع احرامه يكون
شرطا في نفس العمل لفات بفوات الشرط ولم يكن معه لاتمامه فالعمل صحيح في نفسه
ولذا يجب تمامه وان فسد من جهة عدم صلوح الفاعل لهذا الفعل كالطهارة مثلا بالنسبة
الى الصلوة فانها من شروط الفاعل وان كان العمل فاسدا بعدم طلوعه من
غير المتطهر ولعدم المضي في الصلوة مع زوال الطهارة من جهة منافعته الحدث لنفس الصلوة
لاشتراط الطهارة فيه بخلاف المحرمات في الحج لعدم منافعتها لنفس المناسك فيجب
المضي فيه وقد يكون صفة وشرطا في نفس الفعل كاحرام الصلوة فانها هي المتصفة
بالاحرام وهي المحرمة دون المصلي والايجاب والتحريم فيها كما في الحج فاصلة طويلة
ولا جاز ابطال العمل بعد فساده بل وجب المضي كما في الحج فيستكشف من هذه
الآثار كلها ان الاحرام في الحج صفة في الفاعل وشرط فيه وفي الصلوة صفة
في الفعل نعم ينتزع من الفاعل صفة في الفعل ايضا وبالعكس فان ممنوعية
الفاعل لا ينفك عن ممنوعية الفعل وبالعكس ثم ان الاحرام من الافعال التي لا بد
التي اسنادها الى الفاعل عبارة عن ايجاد سببه فلا يحصل بدون السبب فلا بد
من سبب يحصل به ويحصل في الحج هو التلبية وفي الصلوة التكبيرة فالاحرام
الحاصل في الموضعين شرط لصحة العمل واعتبره الشارع لاجل استحكام العمل
فان معنى الاحرام في الصلوة مثلا هو كونها ممنوعة من منافياتها ومنها القطع فعلا
جواز ابطال العمل اي الصلوة وقطعها انما هو لاجل الاحرام لا لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم
بالمن والاذى فانه ليس لبيان الحكم وانما هو موعظة حسنة والمراد لا تفعلوا فعلا
يبطل اعمالكم الحسنة ويحبطها كما هو مضمون كثير من الاخبار والاولى حمله للتخفيف بالصلوة
بل لا بد من التعميم للوضوء والصوم ونحو ذلك ولا فرق بين المستحب والواجب كما في الصلوة

ولا يقول احد بعدم جواز قطع الوضوء او الصوم المستحب او الواجب الى الآن فقرأ مليس
ذلك الا من جهة الاحرام فاذا احرم المصلي فيجب تمام الصلوة ما لم تفسد ولذا انحكم باتمام
المتيمم الواجد للماء لا لانه مبني على بقاء الحالة السابقة وصحة استصحابها وكذا الوطء عليه حالة
لم تفتق رمعها من القيام والركوع والسجود فيجب عليه اتمام صلوته كيفما يقتضيه او استدبر
شخص بعد الاحرام ومنع عن استقباله فيجب عليه الاتمام فان الاستدبار ليس مثل
الحدث مناقضا لاصل الصلوة وذلك كله انما هو من جهة شدة الاهتمام بالاحرام وما حلة
الاحرام انما يحصل من التكبيرة كما ان الطهارة اثر حاصل من الوضوء فنفس التكبير ليس مطلوبا
من حيث كونه عملا في عرض سائر الاعمال كالقرائة والتشهد وذكر الركوع بل المطلوب انما هو
الاثر الحاصل منه كالطهارة من اي شيء حصل من الوضوء او الغسل نعم مطلوبية التكبير
من حيث اتحاده مع اثره في التحقق كما عرفت في افعال الصلوة واذ قد عرفت ما ذكرنا
فاعلم ان تكبيرة الاحرام تكبيرة واحدة والسنة التي يستحب لتوجه بها الى الصلوة في اوائل
باقي التكبيرات المستحبة في الصلوة تكرار لهذه التكبيرة فالاثر الذي هو المطلوب في ا
الصلوة اعني الاحرام مستند الى الاولى لا محالة فيكون هو الواجب فاذا كبر للصلوة فقد صار
محرما ولو نوى ان لا يحرم فان الاحرام اثر مترتب للتكبيرة بعد تعينها للصلوة فقد ظهر
من ذلك انه لا يمكن الزيادة فيها فان جميع التكبيرات المستحبة تكبيرة واحدة مكررة والاثر
مستند الى اولها وهو غير قابل للزيادة والله لا منع لكون المصلي مخيرا بين التكبيرات
السبع ايها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح فان الاثر انما هو للاولى لا محالة ومثل ذلك التلبية
في الحج فانها ايضا يستحب تكرارها والواجب انما هو الاولى من المكررات ويدل على ما ذكرنا
الاخبار او بعضها كتكبير الركوع اذا لم يأت بتكبيرة الاحرام كما في رواية البزنطي عن الرضا عليه السلام
قال قلت له رجل نسي ان يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع قال اجزاه قلت فان لم يكن
متباشين في الاولى لم يكن منه للاحرام واما رواه ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام
في الرجل يصلي ولم يفتتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع قال لا تحمل على الذكر حال
القرائة ومعلوم ان القرائة لا تقع بدون الاحرام اختيارا فلا بد ان يكبر كما ذكر قبل الركوع

ثم يقرء والاجزاء انما هو اذا كبر بعد الدخول في الركن وانه لا منع ايضا لكون التكبيرة
جزءا من الصلوة لما عرفت من انها ليس في عرض سائر الافعال بل المطلوب منها الاحرام
وهو ليس منافيا للجزئية مع انها لو كانت من الصلوة لزم التسلسل لاحتياجها ايضا الى
الاحرام فان المفروض وجوب الاحرام في الصلوة فلا وجه لجزئيتها فضلا عن الركنية
نعم هو فوق الركن لا تنعقد الصلوة بالاخلال بها عمدا او سهوا والاهتمام بها اشد من
الركن بمراتب فانه لا يجوز قطعه الا بمحلل بخلاف سائر الاركان لو لم تقتل رعيا
فانه يكتفى بمجرد عقد القلب ولا دليل للقائل بالجزئية لانه يستدل بما رواه ابنه رفعه
قال سألت ابا جعفر عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد وبرواية محمد بن
مسلم عن احدهما في الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلوته فقال اذا استيقن انه لم يكبر
فليعد ولكن كيف يستيقن ولا دلالة فيهما على المدعى لان الاحرام شرط في الصلوة و
من المعلوم ان المشروط باطل بدون الشرط لا محالة واما الخبر الثاني فمحمول مع انه لو استيقن
حال القرائة انه لم يكبر فلا بد ان يستفتح الصلوة حتى تقع القرائة مع الاحرام ويمكن ان
يدعى الاجماع على ما ذكرناه من عدم الجزئية فانه قال في المعتبر انما اخر القيام
عن النية وتكبيرة الاحرام لانه لا يصير جزءا من الصلوة الا بهما وعلة الشيء سابقة عليه
وهو حسن وان كان لتقديمهما عليها كما فعله الشيخ في ظ وجه ايضا لانه شرطهما والشرط
مقدم على المشروط وانت خبير بانه لو كان التكبير جزءا لكان مسببا ولم يكن منه لتحصل
جزئيته به والعبارة شاهدة على عدم الجزئية وان اول الاجزاء هو القيام ونظير ذلك
اكثر في عبارات الاصحاب كما في الروضة التكبيرة نسبت الى الاحرام لان بها يحصل
الدخول في الصلوة ويحرم ما كان محللا قبلها من الكلام والاكل وغير ذلك ثم انه يجب
ان يكبر قائما فلو كبر قاعدا او وهو آخذ في القيام او انحنى وهو هاوي الى الركوع كما قد
يتفق للمأموم لم تنعقد صلوته لا لانه جزء من الصلوة فيجب فيه كلما يجب فيها من القيام
والاستقبال والطهارة والستر لما عرفت من استحالة جزئيته لعدم كونه من الافعال
الواجبة في الصلوة بل الواجب هو الاحرام المتصل به وهو جهة وضعية مترتبة على التكبيرة

والاهتمام عليه اشد من الركن بل لان الاحرام صفة في الصلوة والموصوف لا بد ان يتقدم
على الصفة ولو رتبة بان يكونا مقارنين في التحقق فلا بد ان يتحقق القيام حتى يقع
الاحرام عليه ويستحكم في الصلوتية واما الطهارة والاستقبال والستر فهي شرائط
القيام وهو متقدم على التكبير فيقع قهرا مع الطهارة والاستقبال والستر وليس للتكبيرة
شرط وانما الشروط كلها للقيام وصورتها ان يقول الله اكبر ولا يجزي غيره وان تضمن
الثناء على الله تعالى وقال ابو حنيفة ينعقد بكل اسم لله تعالى على وجه التعظيم كقوله الله اعظم
او جليل او الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله فان الاثر الذي ذكرت انما وضعت بعين
التكبير ولا يتحصل بغيره فلا يجزي غير الترتيب ايضا بان يقول اكبر الله او اضاف اكبر الى شيء
او قرنه بمن ولا يجوز الاخلال بحرف منه فلو حذف الراء او التشديد لم ينعقد وكذا لو اتى
بالزيادة بان يمد الهمزة في لفظة الجلالة او في لفظة اكبر الا ان كان استفهاما وكذا لا تجزي
الترجمة للعارف ولو لم يحسن العربية وجب عليه التعلم من باب المقدمة فان ضاق الوقت
ولم يتعلم كبر بامه لغته وسقوط فرض التكبير محتمل كما ذهب اليه بعض الجمهور والالثغ
ينطق بما يتمكن منه والاخرس ينطق كما يتكلم فان لم يحسن التكلم يحرك لسانه في
التكلم ويشير باصبعه وهذا كيفية تكلمه وما رواه السكوني عن الصادق عليه السلام انه قال
تلبية الاخرس وتشهده وقرائة القرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه
بيان لكيفية تكلم الاخرس لان تحريك اللسان كان واجبا مع النطق فلا يسقط
بالعجز عنه لقاعدة الميسور كما قيل ويستحب عند التكبير ان يرفع يديه الى حيال منكبيه
اما استحباب رفع اليدين فلا اشكال فيه بل نقل عن علم الهدى انه اوجبه في تكبيرات
الصلوة كلها واختلف في حده فقال الشيخ ره يحاذي بيديه شحمتي اذنيه وقال ابن
ابي عقيل يرفعهما حذو منكبيه او حيال خديه ولا يجاوز بهما اذنيه والمستفاد من الا
ان الاستحباب يتحقق من حذو المنكبين الى شحمتي الاذنين ويكره التجاوز منهما
وروي عن معاوية بن عمار انه قال رأيت ابا عبد الله افتتح الصلوة ورفع يديه حيال
وجهه واستقبل القبلة وعن صفوان قال رأيت ابا عبد الله عليه السلام اذا كبر في الصلوة يرفع يديه حتى يكاد يبلغ

الثالث القيام وهو قد يطلق ويراد منه معناه الاصلي اعني مقابل القعود
كما يقال قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق ويراد منه معناه الكنائي وهذا يختلف بحسب
اختلاف الموارد مثل قولنا قامت الصلوة وقامت الحرب والمراد هو التهيؤ فان
التهيؤ للصلوة والحرب لا يكون الا بالقيام وقولنا قام من النوم والمراد الانتباه لعدم
انفكاكه عن القيام وكذا القيام للامر وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية فان المراد هو
التصدي والمباشرة وهذا لا يكون الا بالقيام وهكذا قولنا قام عن السفر والمراد تركه
وعدم الارتحال فان السفر الذي هو عبارة عن طي المسافة يترك عند القيام لا محالة
والمبحوث هو المعنى الاصلي اي المقابل للقعود فنقول ان القيام اصل الصلوة فانها
في اللغة العطف والخضوع وهو حقيقة والعبادة عرفية والاعلام دعرفته معلومة
ويتحصل بامور مختلفة مثل وضع اليد على الصدر ورفعها الى الرأس وانحناء الرأس
والانحطاط على الارض وغير ذلك ومن جملة التطبيق في الشرع ايضا حدود
والتطبيق انما هي التطبيقية الواقعية اعني الخضوع والخشوع الاكمل الاتم انما هو الحضور
عند الله قانتا وهو انما يتحصل بالقيام في قباله متوجها اليه لا بسائر الافعال وهو
المراد من قوله تعالى قوموا لله قانتين اي مصلين كما هو المفسر عن اهل الذكر عليهم
السلام والاية الشريفة تدل صريحا على ان الصلوة انما هو القيام لله قانتا والجار
متعلق بالقيام لا بالقنوت كما يتوهم ومعنى الكلام بلحاظ الكيفية تقوى في ان
تمثل القيام لله على وجه العبودية هو الصلوة وقد ظهر من ذلك كله ان القيام اصل
الصلوة وليس فعلا منها في عداد سائر الافعال من القرائة والركوع والسجود
بل هو موضع الافعال وهو بمنزلة المحل للافعال الواقعة فيه والوجه في ذلك
ان القيام والقعود والاضطجاع من الافعال التي لا يخلو منها طبيعة الانسان
فان الانسان الحر المشتغل بشيء اما قائم او قاعد او مضطجع وكلما صدر منه فعل
فانما يقع في تلك الحالات فالعبد المكلف بالحضور عند المولى لايجاد فعل لا بد
اما ان يقوم او يقعد مثلا والفلاح هو ما يقع في تلك الحالات واما حين ١٠

الحالات هي نفس الحضور وكيفيته وفعل الشخص هو ما يقع حال القيام مثلاً
لا انه فعله وما يقع فيه فعله آخر فالصلوة اي هو الحضور عند الرب لايجاد بعض الافعال
الافعال من الركوع والسجود ومن الفطريات ان اول مراتب الحضور عند المولى
هو القيام عنده كما في العبيد بالنسبة الى مواليهم فان لم يقتدر على القيام فالقعود
والا فالاضطجاع والحضور التام انما هو القيام وهو وظيفة العبد ما لم يعجز عنه ولذا
يقوم في مواقف الاخلاف بالحضور ويتحول من عجز ويلبس القعود بدلاً من القيام
والاضطجاع بدلاً من القعود كما قيل بل هذه مراتب الحضور مرتبة بالذات
ليس الترتيب مستنداً الى الشارع كما عرفت وليست كالايماء بالنسبة الى الركوع بل
هنا شيء وهو انا نعلم قطعاً انه يمكن ان يكون طلب القيام على وجه الفعلية كما لو امر المولى
عبده بالقيام فقط والقيام في الصلوة مطلوب بما الفقرة ثم قوموا لله قانتين
فيمكن ان يكون في عدد سائر الافعال ولم يظهر لنا خلافه فنحكم بالفعلية والجزئية
نقول ان المستفاد من الادلة انه ليس من الافعال بل هو كيفية لوقوع الافعال بمعنى
انها تقع حال القيام فان قولهم في النوافل صل ركعتين قاعداً او ركعة قائماً وقوله تعالى الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم وقوله فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم اي مصلين
قائمين وقاعدين كما فسر به يدل على ان الصلوة غير القيام والقعود لان الحال هيئة
الفاعل حين فعله وكيفيته صدور الفعل منه ومن المعلوم ان هيئة الفاعل غير فعله
كما في اضرب قائماً او جاء راكباً فلا بد ان يكون الصلوة غير القيام وتكون فعلاً واقعاً حال القيام
والمراد منها في الادلة هو الركوع والسجود كما روى عن علي عم ان اول صلوة احدكم
الركوع ومعنى وقوع الركوع والسجود حال القيام ان يقعا عن القيام فلو قعد ثم انتصب
للركوع منحنياً بطلت صلوته وكذا الوقص بعده ثم سجد فالساجد عن القيام قائم حين
السجدة حقيقة فان ذلك القعود الجامع للسجدة ليس اعراضاً عن القيام بل هو فعل
واقع من اهل القيام كما ان قعود العبد عند مولاه لفعل من ضرب او لاطفاء نار ليس اعراضاً
عن قيامه ولذا يجب عليه القيام بعد اتمام العمل بالسرعة على الفور فقد تحصل مما ذكرنا ان

القيام ليس فعلاً كالركوع والسجود فان قيل ان الادلة لا تنافي ان يكون شرطاً او فعلاً
مع جنبته الشرطية فانه كما يصح ان يقال صل متطهراً كذلك يصح صل قائماً على كلا اللحاظين
فكيف تقول انه اصل الصلوة وموقع الافعال قلنا لا يمكن الشرطية في القيام اصلاً
لا المحضة ولا مع الفعلية والا لجاز الاكتفاء بمسماه بعد التكبير بان يقعد ويشتغل با
القراءة ثم يقوم فيقرأ ويجاز ان يقعد حال القنوت ثم يقوم فيركع فان الركن منه هو المسمى
مع انه لو كان فعلاً وركناً لزم ان يلتزم بكون مجموع القيام من التكبير الى الركوع ركناً لكون
المجموع قياماً واحداً غير منقسم الى الاجزاء فلا يصح صلوة ناسي القراءة او ابعاضها لفوات
بعض القيام المستلزم لفوات المجموع من حيث هو كذلك مع ان صلوته صحيحة بالضرورة
ولا وجه للالتزام بركنية القيام المتصل بالركوع لعدم الفرق بين المتصل بالتكبير والمتصل بالركوع في انه لا يجوز الاخلال بكليهما لا عمداً ولا سهواً مع امكان انفصالهما
في قيام التكبير دون قيام الركوع فلا وجه لركنيته ولا منع لدى لما كانت النتيجة مسلمة عند
الكل من وجوب اتصال القيام بالركوع وغيره والمدرك غير معلوم فالتزم بركنية القيام
المتصل به مع كون القيام امراً واحداً لا ينصف بعضه بالوجوب الركني وبعضه بالوجوب
الغير الركني كما في قيام القراءة وبعضه بالاستحباب كما في قيام القراءة كما نقل فالمدرك
في هذه النتائج المسلمة من عدم جواز القعود اصلاً واعتبار اتصال القيام بالركوع هو
ما ذكرنا من ان اصل الصلوة هو الحضور باحدى من الكيفيات الثلاث وقد عرفت
ان الحضور التام انما هو القيام عند المولى وهو الوظيفة للقادر ما لم يعجز فلا
يجوز له القعود اصلاً لا بعد التكبير ولا حال القنوت ثم اعلم ان افعال الصلوة
على قسمين اما محضة في الفعلية وليس فيه جهة الوصفية اصلاً كالقراءة فانها فعل محض
لكونها عبارة عن ايجاد الصوت وليس حالة في الشخص نعم ينتزع منه وصف عنوانى
في الفاعل كالقاري واما له جهتان جهة فعلية وجهة وصفية كالقيام والركوع و
السجود ويصح في كل واحد منها اعتبار جهة الفعلية دون الوصفية وبالعكس
وقد ذكرنا ان اعتبار القيام انما هو من جهة الوصفية دون الفعلية كما ان اعتبار

ص فانه يعم البطلان ولا يلتزم
بان القيام خارج من الصلوة
قطعاً بل هو امر خارج يعتبر فيها
القيام لقصد من الطهر وسائر قيود الاة
مح

السجود من جهة الفعلية دون الوصفية فلو حصل القراءة سهواً من غير قصد
لا يكتفى به فان حركة اللسان ليس بمطلوب وانما المطلوب هو ايجاد الصوت وهذا
لا يتحقق الا بالقصد وكذا الركوع لا يجزي لو حصل قهراً كالمخلوق في هيئة الراكع
بل لا بد اما من الايماء او الزيادة من مقدار الركوع الحاصل كرهاً واما القيام فلو حصل بالاكراه
والقهر يجتزي به فان المطلوب هو حالة القيام وهو حاصل ولا ينافي ذلك يكونه محصلاً للفعل
النفسي الذي هو فعل اختياري اعني الخضوع وانه لما كان فانه وان كان متحداً مع الفعل النفسي
لكونه كيفيته الخضوع ونحواً من انحائه ونحو الشيء نفسه ومقتضى ذلك ان لا يكون الفعل
النفسي ايضاً اختيارياً لكن محل قيام الصلوة وقصد الخضوع به انما هو باختيار المكلف
نعم لو كان اعتباره بلحاظ فعليته لا يجزي القيام القهري لعدم استناد ايجاده الى الشخص
وقد تبين مما ذكرناه ان للصلوة اطلاقات فانها قد يطلق ويراد منها مطلق الخضوع
كقولهم الطواف في البيت صلوة وقد يطلق ويراد منه الحضور على وجه الخضوع
وهذا الحضور قد يكون على وجه الوفود والنزول الى المولى وقد يكون على وجه القيام
عنده فكل ما كان محصلاً للخضوع فهو صلوة ومن هذا القبيل اطلاق الصلوة على الركوع
والسجود ولما كان الحضور القيامي اول ما يتخضع العبد لمولاه والكل في الخضوع
من سائر العبادات فان كونها صلوة باعتبار كونها محصلة لمطلق الخضوع واما الحضور
١٢ القيامي فهو نفس الصلوة وتحقق الخضوع وهو كونه على وجه القيام وليس اطلاق اسم الصلوة عليه ٣ مع وجه
باعتبار كونه محصلاً للخضوع بل لكونه عين الخضوع وكونه كما عرفت ان الحضور عند المولى
اعني القيام عنده خضوع له ولذا اختص ذلك باسم الصلوة من سائر العبادات مع ان معنى
الصلوة موجود فيها جميعاً ومعنى كون القيام اصل الصلوة انه هو الصلوة المقابلة للحج والصوم
وغيرهما من العبادات والركوع والسجود وغيرها افعال اعتبرت في الصلوة فان كل فعل لا بد
ان يقع في حال من الحالات الثلاث المذكورة ولو كان القيام ايضاً فعلاً لزم كون الشيء جهة
لنفسه وقد ظهر مما ذكرنا من كون القيام والقعود والاضطجاع مراتب للحضور مرتبة
بالذات لا بالبدلية المجعولة من قبل الشارع انه لو احرم قائماً ثم عجز فقعد يجزي ذلك

الاحرام فان الصلوة هو الحضور المطلق والاحرام انما يتعلق بطبيعة الاحرام القيامي
او تحقق الحضور فاذا تعلق به الاحرام تعلق بالحضور ولو قعد بعد ذلك لا يخلو
ما لو كان بدلاً فانه يزول الاحرام بفوات متعلقه الذي هو المبدل منه ثم ان القيام
مقابل للقعود لا محالة ولا ثالث بينهما وله درجات ومراتب فان الانحناء الغير البالغ
ولو لم يبلغ حد الركوع والقيام الجامع للركوع والانحناء الغير البالغ حد الركوع
قيام كله لبداهة ان الراكع قائم ولا يجوز لاحد ان يقول انه قاعد نعم ذلك كله قيام
ناقص والمرتبة الكاملة منه هو الاستقامة التي هي ضد الانحناء وليست مغايرة
للجامع بالركوع والتفاوت انما هو بالكمال والنقص والقيام المقابل للقعود
هو القيام اللابشرط الجامع للانحناء ولو لم يبلغ حد الراكع واذا عرفت ذلك فاعلم
انه ليس كلامهم رضوان الله عليهم في القيام الجامع للركوع فانه لا يسمونه قياماً حتى
يقولوا بركنيته ولذا لا يلتزمون بلزومه من جواز الانحناء منحنياً للركوع اذا قعد
سهواً بعده وجواز التكبير حال الركوع نسياناً فان ذات القيام محفوظة في كلا الحالين
والاستقامة لا تكون اجماعاً الا بعد بل كلامهم انما هو في المرتبة الكاملة منه اعني
الاستقامة فانهم لا يفهمون من القيام الا ذلك والاجماع انما وقع على ركنيتهم
وركنيته ذلك القيام ولا ريب ان معقده هو المسمى منه ولذا يجوز الاكتفاء في حال
بالمتصل بالركوع وفي المنفرد اذا نسي القراءة ولا يبطل صلوة ناسي القراءة مع
فوات بعض القيام وليس كله من التكبير الى الركوع ركناً بالاجماع بل لا معنى
لاعتبار اتصال القيام بالركوع والقول بركنيته لحصول المسمى بقيام التكبير
فيجوز ان يقعد للقراءة والقنوت ولو عمداً ويقوم للركوع منحنياً بلا استقامة
ولا يلتزم به احد والعجب من الشهيد ره حيث قال ان القيام تابع لما يقع
فيه فالقيام حال النية شرط كالنية وفي التكبيرة ركن وفي حال القراءة واجب
غير ركني وفي حال القنوت مستحب والمتصل بالركوع واجب ركني وفيه
ان هذا الكلام في غاية الاضطراب بحيث يكاد ان لا يكون له ترجمة تحت اللفظ

فانه ان اراد ان القيام في هذه الاحوال متعدد فباطل فان القيام واحد بالبديهة ليس
القيام حال النية مغايرا للقيام حال القراءة بل هو الذي استمر وان اراد انه قيام
واحد موزع على تلك الاحوال فاوضح بطلانا لان القيام امر بسيط غير قابل
للانقسام مضافا الى انه لا داعي الى التفصيل لعدم امكان فوات النية او التكبيرة في القيام
القراءة او ابعاضها فانه امر بسيط فاستمر وقد لا يستمر مع نسيان القراءة لو جب
الاستمرار فيه واصله محفوظ مع ان الركن منه ايضا هو المسمى فلا وجه لركنية القيام
المتصل بالركوع لحصوله بالقيام حال التكبير هذا كله مضافا الى انه لا يمكن الزيادة
في القيام كي يكون ركنا ويبطل الصلوة بها فان الزيادة عبارة عن تعدد الفعل و
المفروض انه قد اعتبر وصفا فالقيام في الركعات قيام والقعود للسجدة والتشهد ثم
العود اليه قطع لاستمرار القيام وعود اليه وليس زيادة في شيء وعلى ما ذكرنا من كون
القيام اصل الصلوة وشرطا في الافعال يظهر وجه اتصال القيام بالركوع فانه اعتبر
في جميع الافعال وفرعها عن القائم وانه لو انحنى متصلا الى حد الركوع لستحب او مباح
مثل قتل حية او غيرها ... التفرير او معه او لاعطاء عصا الاعرابي لا يضر للصلوة
لعدم خروجه عن القيام في هذا الحد ولا الخروج عنه وهكذا لو فعل ... افعال فلو كان ركنا
لزم ان يبطل الصلوة في جميع الصور المذكورة ولا يلتزم به احد وقد ظهر مما ذكرناه
من ان المطلوب في الصلوة انما هو القيام لا الا ... الذي يتحقق بمجرد النهوض عن حاله
العقود ولو لم يبلغ حد الركوع ان قولهم بان القيام ركن قضية مجهولة الموضوع والمحمول اما
الموضوع فلان القيام عندهم انما هو الاستقامة والانتصاب فقار الظهر وهو الركن عندهم
والقيام الجامع للركوع ليس بها عندهم فقيه مع ان المقابل للقعود انما هو القيام الا
الجامع للركوع بل المتحقق بمجرد النهوض الذي به يتحقق الصدق ويزول القعود اذ هو الذي
يصدق الاكرام في العرف بل المقدار من القيام اذ ان ... ان القيام عبارة عن
انتصاب الظهر وهو الذي يبطل الصلوة بالاخلال به عمدا وسهوا لكن فاسد والضرورة تحقق
ذلك حال القعود ايضا فلا يبقى ... لعقوده فان عجز عن القيام فعدم فان انتصاب الظهر يحصل في حال

العقود

و كالصريح ... العلامة في التذكرة ...

... الذي يجامع مع الركوع ...

العقود ايضا فلا معنى للعجز عنه وان اريد ان القيام هو ما ذكرناه اعني الجامع للركوع وان
انتصاب الظهر من صفته ووصف معتبر فيه والركن هو مجموع الوصف والموصوف فلا يجوز
ترك الوصف حتى حال السهو ففيه مع ان القائل بركنية القيام لا يعقل منه الا الاستقامة
وانتصاب الظهر ان الغرض ان الاركان التي هي من افعال الصلوة وانتصاب الظهر كيفية
في القيام وليس فعلا من الافعال الواجبة في الصلوة فلا معنى لكون المجموع ركنا وان
اريد ان القيام انما هو الجامع للركوع وان انتصاب الظهر واجب مستقل معتبر حال العمل
لوحظ سابق كما عرفت لانصراف الاطلاق الى الكامل من الشيء الا ان اللازم مع ذلك ان
لا يبطل الصلوة لو كبر سهوا حال الركوع وقرء الفاتحة فيه من غير ان يستقيم لحصول ذات
القيام ولا يضر فوات مرتبة منه اعني الاستقامة لوجوبه في حال العمد ولا يلتزم به القائل
بالركنية هذا حال الموضوع وهو كما ترى غير مبين عندهم مع ان الصفة مجمع عليها واما المحمول
فلان القيام لو كان ركنا لكان مثل سائر الاركان لا محالة فكان الركن من الركوع هو المسمى
ويبطل بمجرد زيادة المسمى منه والباقي شرط الذكر وكذا السجود فلا بد ان يكون القيام ايضا
كذلك لعدم الفرق بين الاركان فلا معنى ح لاختصاص الركنية بالقيام المتصل بالركوع لتحققها
بتحقق المسمى حال التكبير مع ان القيام حالة بسيطة لا يتعدد بالوقوع حال التكبير او القراءة
او بالاتصال بالركوع فلا معنى لاختصاص الركنية بالاتصال بالركوع ولا معنى له الا ان يكون الغرض مجرد التعريف
والعجب ممن ارتكب ما صنعه الشهيد الثانيه من توزيع القيام على الواجب والندب والركن
والترديد كما في حال النية لترددها بين الشرط والجزء فان الامر الواحد البسيط لا يمكن
اختلافه باختلاف ما يقع فيه مع ان الاختلاف بين القيام والركوع فلا بد ان يفصل فيه ايضا
ويقال ان الركن منه هو المسمى لبطلان الصلوة بزيادته ونقيصته والركوع حال الذكر الواجب
واجب غير ركني لعدم بطلانها عند فواته بفوات الذكر الواجب وفي حال الذكر المستحب
مستحب فوجه التفصيل هناك ان كان صحة الصلوة مع نسيان القراءة فالركوع ايضا كذلك كصحتها
مع نسيان ذكره مع انه لا يقول بالتفصيل هنا قطعا ولو سلم التوزيع فلا معنى ايضا لركنية
القيام المتصل بالركوع فان الركن هو المسمى وقد حصل وبالجملة فليس للقيام المتصل بالركوع

و لولم يعتبر الذكر اصلا

مع حصول عدد من صحة وركنية القيام مع انهم معترفون ببطلان الزيادة والنقيصة فيه الا مع القرائة
بالركوع وهو ينفي من اسند والابطال اليه كما في الروضة ثم ان الترتيب حال الاختيار بين القيام
والقعود والاضطجاع انما هو في الفرائض لجواز القعود في النوافل مع الاختيار فليس فيها ترتيب
بينها فلا وجه لاختصاص ركنية القيام بالفرائض كما قيل انه ركن في الفرائض مع القدرة فان هذا الكلام
يشعر بظاهره ان القيام في النوافل ايضا واجب الا انه ليس بركن مع انه ليس بواجب كي يحتاج الى نفي
الركنية كان تقييد الركنية بالقدرة الظاهر لا وجه فان جميع الاركان كذلك فانه مع العجز والاضطرار
ليس بتكلف بالاتيان بالاجزاء الركنية مع انه لا خصوصية للقيام في ذلك بل الركوع والسجود ايضا
كذلك والحاصل انه لو كان القيام ركنا فلا محالة من ان يلتزم بان الركن هو المسمى لبداهة بطلان
ركنية القيام المتصل بالركوع كما عرفت فلا بد ان يلتزم ح بانه يجوز القعود بعد تحقق
المسمى بعد التكبير حال القعود ثم يقوم للركوع منحنيا فان المستفاد من الادلة مع ذلك
انما هو وجوب القيام الركني وليس فيها ما يدل على وجوبه حال القرائة كي يكون واجبا غير ركني
مع انه في جميع الصلوة ليس بواحد غير متجزي الا ان يدعى انه وان كان في نفسه فعلا لكنه
شرط بالنسبة الى سائر الافعال بمعنى انه اعتبر في القرائة والركوع والسجود ان تقع من القائم
وهو مجرد دعوى لا دليل عليه اصلا فان غاية الامر ان يستفاد الركنية من الادلة مع انها
جهة الشرطية زيادة مع ذلك فلا يستفاد منها والقرائة ليست مثل ذكر الركوع والسجود كي تكون
تبعا للقيام ومن ادابه كان ذكرهما كذلك بل هي فعل مستقل كنفس الركوع وان كانت مرتبة
حقيقة بالنسبة الى سائر الافعال ويسهل مع ذلك عندهم القرائة فعلا مستقلا في عداد سائر
الافعال كما يقال ان من افعالها القيام والقرائة والركوع وهلذا او لا يذكر في عدادها سائر الاذكار
فتبين ان هذه الفروع المسلمة عند الجميع لا دليل لها الا ما ذكرناه من ان اعتبار القيام
في الصلوة من حيث الوصفية فاعتبر في الافعال ان تقع من القائم بل نقول يمكن دعوى
الاجماع على ذلك فان هذه المسئلة ليست محررة عندهم كي يتفق على حرف واحد فانهم عقلوا
من جهة الوصفية بالكلية فلو كانت المسئلة محررة كان الاتفاق مع ما ذكرناه كما يستدل عند ذلك
التزامهم باثار الوصفية من اعتبار القيام المتصل بالركوع واعتباره بعد وكونه القرائة حال القيام

الامر ذلك

الامر ذلك ولا بد لتوضيح المقال من التعرض لبعض الاقوال الصادرة من بعض العلماء
الفحول فنقول قال في الجواهر الواجب الثالث من افعال الصلوة كتابا وسنة متواترة
واجماعا بقسميه القيام واحتمال شرطية القيام في اجزاء الصلوة لانه يستقبل الى الطهارة
فلا وجوب له الا حينئذ مخالف لظاهر بعض النصوص وسائر الفتاوى والاجماعات
المحكية والتكاثر بالتسهيل لا بعض الشواهد وكيف كان فالركن في كل ركعة من ركعات
الصلوة مع القدرة فمن اخل به فيها مع انه لا يدونه عمدا او سهوا بطلت صلوته اجماعا محصلا
ومنقولا مستفيضا ومتواترا ولعل الحجة في الخروج عن اطلاق ما دل على اغتفار السهو في
الصلوة من قوله لا تعاد وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان المحمول على اقرب المجازات لحقيقة
الرفع وهو اثم ورد القضاء وقاعدة اولوية الابدال بالعدم مما لا يغلب عليه اليقين دون ما انه
يتفتح منها الف باب وقوله لا تعاد الصلوة الا من خمس ان لم نقل باعتبار ان الانحناء
من القيام في قسم الركوع بل هو المرتبة والا فلا حاجة الى تقييد ما عرفت مما لعله
كل على كل حال ضرورة تحقق نسيان القيام دون الركوع مما لا يحيل عليها النفس
الزيون فلعل ترك ذكر القيام فيه لذلك على ان التعارض بين ما دل على اعتبار
القيام في الصلوة في مثل قوله من لم يقم صلبه في الصلوة فلا صلوة له ونحوه وبين الاطلاقات
السابقة تعارض العموم من وجه اذ دعوى ظهور بعض هذه الادلة في العمل ممنوع
ولا ريب في ترجيح المعارض لانه ادلة وادراج الاجماعات وقاعدة انتفاء المركب بانتفاء
بعض اجزائه وغير ذلك انتهى كلامه اعلى الله في الفردوس مقامه فقوله الواجب
الثالث الخ اقول ان هذا الكلام منه مبني على ان القيام فعل لا محالة و
لا احتمال فيه للشرطية اصلا فقوله واحتمال الشرطية مخالف لظاهر بعض النصوص
مناف لا جزمه به في اول كلامه وهو صريح في قطع به مع ان احتمال الشرطية على ما ذكره
مخالف للكتاب والسنة المتواترة فلا وجه للاقتصار ببعض النصوص واليه نقول
وكيف كان فانه في كل ان كان مختص امر القيام بل هو شرط او فعل فكانه يقول ان القيام مع

اى حال شرطا كان او فعلاً ركن في الصلوة قوله فهو ركن مع القدرة الخ فيه انه لا يشتبه
في ان القيام مثل القعود والاضطجاع فكما انه لا يخطر بخاطر احد كونهما فعلا كذلك القيام
فلا وجه لتخصيص القيام بالركنية دون القعود فانه ايضا لا يجوز الاخلال به عمدا او سهوا
والحاصل ان القيام والقعود والاضطجاع من الافعال التي لا يتمكن التطبيق منها
ولا الانفكاك عنها في سائر الافعال كالاكل والشرب والركوع والسجود وهكذا فقل
فهو المقصود من قولنا ان القيام ليس فعلا وهو ان اعتباره في الصلوة ليس كاعتبار
الركوع والسجود فان اعتبارهما فيها لان يتحصل ويتحقق بهما الامر الفعلي اعني الخضوع
والتذلل كما انهما يتحقق بتلك الهيئة في العرف من العبيد بالنسبة الى مواليهم اومن
العزاء الى الغير بخلاف القيام فان اعتباره ليس لتحصيل الامر الفعلي بل لكونه كيفية الخضوع
المطلوب من المكلف في الصلوة واولى درجة منه فانا قد ذكرنا ان المطلوب اولا انما
هو الخضوع عند المولى ليوقع بعده بعض الافعال التي تحقق بها التعظيم فاول مرتبة
من الخضوع انما هو القيام ثم القعود ثم الاضطجاع فالقيام ح انما هو لعين الخضوع
لا انه علة لتحصيل التعظيم كما ان الركوع والسجود كذلك فاعتبار القيام ليس لاجل
الحصيلة للخضوع وان كان لعين الخضوع عند المولى تحقيقا وتقيقا للاوله وان شئت
الفتاح ح ذلك فلاحظ الخضوع عند السلطان فان القيام في قباله ليس فعلا انما
هو لعين الخضوع والفعل هو الذي يقع بعده من رفع الرأس من الرأس او وضع اليد
مع الجبهة او التصلب وهكذا ولا اقول ان القيام لا يصلح للحصيلة فانه قد يتحقق به
الاكرام كالورود والاحد مع الشخص وانما الكلام في القيام الحضوري وقد تبين مما
ذكرنا حال الفقيه المذكورة من قوله فهو ركن مع القدرة ولا حاجة الى الاعادة كما انه
تبين ان ما لا يجوز الاخلال به عمدا او سهوا انما هو القيام المقابل للقعود الحاصل بالركوع
اليه وان انتصاب الظهر واجب مستقل حال الحمد لا يبطل بفواته سهوا لان ذات
القيام محفوظ فان المستفاد من قوله تعالى وقوموا لله قانتين انما هو القيام الا انه متقبل

مجزية

مجزية المرتبة الثانية ووجوب الاستقامة لكونها تعرف الاطلاق فانها الرتبة الكاملة منه
مع فوات تلك الرتبة لا يفوت الاحكام مع بقاء الاصل فانها نابتة لذات القيام وهي باقية
فالموضوع في الادلة هو القيام المطلق لكنه ليس مطلقا باعلى اطلاقه واما المطلق هو المرتبة الكاملة
فالطلب المتعلق بالذات متعلق بتلك المرتبة فمع زوال القيد لا يحكم بزوال الموضوع بالكلية فانه
مرتبة القيد مشكوكة فاحتمال سقوطه لا يتمانع بحيث يزول بزواله الموضوع مستمر بالاصل
فالسهو وكذا حال الركوع صحت صلوته ولا يضر فوات الاستقامة الذي هو المراد من القيام
المتصل بالركوع ونظير ذلك كثير في العقد فانه قد يزول القيد مع بقاء الاصل كالوشرى
شيئا كذا وظهر ثمنا او بالعكس فانه لا يبطل البيع واساوا انما لوجب الخيار لان الذكر
والتانيث ليس من قوامي الحيوان لعدم الانهاء الهالى لوم كل حيوان وانكالانعقد دين
في المواد والمشخصة فانه لذا القيم والمعيبة في المبيع وهذا انما لوجب زوال اللون وهو دون
البطلان بخلاف الانسان فانها ليس مالك فيه شرعية الاتمام الهالى فيه بحيث تعتق العبد والجارية
كالانسان والحيوان ولذا لو اشترى عبدا وظهر جارية بطل البيع اساقوله وهو الحجة في الجزم
وفيه ان من المعلوم الواضح ان النبوى الشريف انما يدل على ارتفاع الاثم لكون النسيان
عذرا فلو صلى احد بدون الطهارة ولم يتذكر اصلا فلا اثم عليه وان كان عمله فاسدا ولذا لو
تذكر يجب عليه الاعادة بالضرورة فلا دلالة فيها على ارتفاع الفساد اصلا والنبوي انما هو النفع
بالاثم من الفساد ولكان مقاما فقوله ولو خاصة او لوحد الاقرار بالعقب الخ وفيه ان القاعدة
اجنبية عن اثبات ما نحن فيه فان المراد منها ان من طرء عليه من قبل الله عذر وحل ما
لم يتمكن به مع امتثال الواجب كالمرض والعجز والحرج لم يتمكن او لى بالعذر واما النسيان
فليس مما غلب الله عليه والا فلا فرق بين القيام وتمام الصلوة فلو دلت القاعدة
مع سقوط القيام بالنسيان لدلت مع سقوط مجموع الصلوة ايضا به وبطلانه مخرج من البيان
والفتاح ح في هذا الباب منه واضح فانه يعلم منه ان كل ما هو واجب مع العذر لا باس في تركه
عند العجز مثل وجوب التلفظ بالتكبيرة فانه انما يجب مع التمكن ومع العجز يكفي تعقل
القلب وهكذا القيام بالنسبة الى القعود وهو بالنسبة الى الاضطجاع الى غير ذلك

فقوله وقوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة الخ اقوى شاهد على ان القيام ليس من الاجزاء الركنية
والا فلا وجه لتركه في ذكره في عداد الافعال فالرواية شاهد صدق على ما سمعت من كون القيام محل
الصلوة وموقع الافعال ولذا لم يذكره معها لا ان اطلاق الرواية يدل على ان القيام ليس جزءا ركنيا
لعدم ذكره في عداد الاركان ويخرج عنه بالاجماع فقوله على ان التعارض الخ وانت خبير بانه
لا يخطر التعارض في المقام بخاطر احد فانه لا تعرض للاخبار المذكورة لحال القيام وليس
فيها اطلاق اصلا مع ان قوله من لم يقم صلبه كنسيان ادلة اعتبار القيام فان اقامة الصلب
مستحب في المرتبة الكاملة من القيام اعني الاستقامة ولا دليل لها بالقيام لتحققها حال القعود
ايضا ولو سلم فلا معنى لترجيح المقام لاكثرية افراده ولست ادرى كيف يكون الاكثرية الافراد مرجحا
وما معنى الترجيح به والعجب من ذلك الترجيح بقاعدة انتفاء المركب بانتفاء بعض اجزائه
فانها ليست بقاعدة بل ليس لها معنى محصل لانه ان اريد من انتفاء المركب بانتفاء بعض
اجزائه انتفائه من حيث انه مركب فلا اختصاص لذلك بالاجزاء الركنية بل الجزء الغير
الركني ايضا كذلك فلا يصلح للمرجحية من تلك الجهة واطلاق القاعدة عليها ح كاطلاقها على كون
الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين وان اريد انتفاء الحكم المتعلق بالمركب
بانتفاء بعض اجزائه فهو ايضا ممنوع على اطلاقه لاختصاصه بالجزء الذي علم شدة الاهتمام
به بحيث ينتفي بانتفائه الحكم المتعلق بالكل فليس كل جزء كذلك لذاته واحتمال كونه كذلك ايضا
مندفع بالاصل هذا حال الكلام الكليات المذكورة فتحصل مما ذكرناه كله ان اطلاق الركن
على القيام مسامحة واضح لعدم تعقل الزيادة والنقيصة فيه فان الاخلال به انما يكون بان
يفعل فاعلا وهذا ليس اخلالا بالقيام مع بقاء سائر الاجزاء فان ذلك ترك للصلوة
راسا واتيان بصلوة اخرى فانه الاجزاء انما ليست بوظيفة له واما الزيادة فمع تعقلها
لم نقل بابطالها فان الركن منه هو المتصل بالركوع ومعه يستند البطلان اليه
وقد عرفت انه لا يعقل الزيادة فيما ليس له النقيصة فلا معنى لركنية القيام اصلا ولاسيما
ثم انهم عرفوا الركن بانه ما يبطل العمل بزيادته ونقصانه وهذا كما ترى تعريف
الشيء برسمه فان بطلان العمل بها حكم الركن لا نفسه مع ان الغرض تعريف

حقيقة

حقيقة الركن وكشف ماهيته وخواص الشيء لا يكون معرفا لحقيقته فان معرف
الشيء ما يفيد تصور كنهه ومعرفة حقيقته كما في تعريف الانسان بالحيوان الناطق
فعلى الفقيه ان يبين حقيقة الركن وان لم يعرف معناه فلا لفظه لم تقع في النص
كي يحتاج الى فهم معناه بل الظاهر ان الشيخ قده اصطلح على تسمية الجزء الذي يكون
منزلته في المركب الخارجي منزلة الفصل من المركب العقلي بالركن فكما انه ينعدم
النوع بانعدام الفصل لا محالة وكذا بزيادته لو فرضت وهكذا الجزء الخارجي الذي
تكون له كذلك فبيان الحقيقة يعلم الحكم المذكور لا محالة وبهذا امتاز الفقهاء
كلا الطلقوا لفظ الركن واما اطلاقه على ما لا يبطل العمل بزيادته وان كان يبطل بنقيصته
عمدا او سهوا فانما هو اشتباه في مصداق الركن ناشئ عن ذلك الفهم ركن وان لم
اصطلاحية ولذا تعرفت مما ذكرنا كلا الطلقوا مع انه يبطل العمل بزيادته وقد ظهر مما
حققناه من كون القيام وصفا معتبرا في وقوع سائر الافعال فيه انه لا يجب الا فلا لغيه
بل يجوز اختيارا ان يقوم بالمعاون بان يعتمد شيئا يتكئ عليه او يعتمد على الجدار او
العصى فان المطلوب حاصل وهو الوصف فان المعتبر هو القائم ولو بالمعاون ولا باس
به ولذا روى على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل هل
يصلح له ان يستند الى حائط المسجد وهو يصلي او يضع يده على الحائط وهو قائم من غير
مرض ولا علة فقال لا باس وكذا روى سعيد بن يسار وعبد الله بن بكير عن الصادق عليه السلام
وما روى عن الصادق عليه السلام من قوله لا تستند الى جدار وانت تصلي الا ان تكون
مريضا محمول على الكراهة كما في الوسائل فان الاخبار المتقدمة نص في جواز الاستناد
مع كونها مطابقا للاصل ثم مقتضى القول بالركنية وجوب الاستقلال فيه فان
الفعل لا بد ان يستند الى فاعله فالمعتمد على الشيء بحيث لو رفع السناد لسقط
ليس قائما بنفسه واما الحكم بوجوب التورك مع الرجلين معا فليس مقتضى ذلك بل هو
النهي فلا وجه للحكم به ولذا روى محمد بن ابي حمزة عن ابيه قال رأيت علي بن الحسين

في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي فأطال الصلوة حتى جعل يتوكأ مع رجليه اليمنى وحده على رجليه اليسرى
الحديث وعن ابا بصير عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم على اطراف
اصابع رجليه فانزل الله سبحانه طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى وروى عبد الله بن بكير
عن ابا عبد الله عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعدما عظم او بعدما ثقل كان يصلي وهو قائم ورفع احدى
رجليه حتى انزل الله سبحانه طه الآية فوضعها والاعتماد على الرجل الواحد اكمل في الخضوع
وليس في الآية دلالة على وجوب القيام مع الاعتماد على الرجلين وان كان هو الافضل فرع الاول لو
اتفق دعي القيام بحيث لو قرأ قائما لا يتمكن من الركوع عنه فهل يجب القيام فيقرأ فيه ثم يجلس ويركع
جالسا او يجلس من اول الامر ثم يقوم بنحو ما قلناه عليه فيركع عن قيام فلا اشكال في عدم جواز
الجلوس لعدم تبدل الوظيفة اليه في اول الامر فلا بد انه ان الكان مع القيام لا يتمكن من
الركوع والسجود لعدم الفناء مع الجلوس لانهما فهل يقدم القيام او الركوع والسجود
وجهان ومقتضى ما بنيناه عليه من كون القيام اصل الصلوة وانه لا يعدل عنه مع التمكن
تقديم القيام فيومي للركوع والسجود ويشكل ذلك مع الركنية بل مقتضاه وجوب الجلوس
فان فوت الركن الواحد اهون من فوات الركنين بل ليس في ركن فانت فان الركن من
القيام هو المتصل بالركوع والمفروض انه لا يتمكن من الركوع التحقيقي مع القيام والايماء
ليس ركوعا وانما هو امر اجنبي منه جعل بدلا لا يحفظ ركنيته فلا بد من وجوب الجلوس في
الفرع الاول لتدارك القيام المتصل بالركوع فان امر بتقديم القيام في تلك الصورة ما
لا وجه له اصلا الثالث انه لو عجز عن القيام وتمكن من المشي فهل يجب القعود او المشي
قولان احدهما انه يقدم ما علا كما في المدارك والآخر وجوب المشي كما في الذكرى
ومقتضى ما ذكرناه تقديم المشي لحصول القيام المقابل للقعود معه فاما الاحسن انه زوال
وصف من القيام وهو الوقوف ولا يترك لاجله الاصل الا انه يشكل ذلك من حيث
ان القيام يقابل بالمشي ايضا فانه يقال للماشي اذا استوقف فوقفه اقم يعني لا تمش ويقال اقام
في البلد يعني ترك المشي في السفر ولم يرتحل فالاقامة مقابل الارتحال الى ما اسند
الارتحال اليه فقولنا اقام في البلد يعني ترك المشي بالسفر للسفر وان كان ماشيا الى ما دون

المسافر

المسافة قليلا فالاقامة ترك المشي بالنسبة الى ما اسند اليه المشي وان كان ماشيا الى موضع
اخر ومن المعلومات ان ذلك التقابل لا يمكن ان يكون معا والهيئة كان تقابله الا
للانحناء ليس معاد هيئة الاستقلال فان نفي الهيئات معان حقيقية في ترك المشي وعدم
الاعوجاج لا يمكن ان يكون نفي الافعال والاستقلال فلا بد ان يكون التقابل في بعض
المادة مع ان المادة وحدها مع قطع النظر عن الهيئة ليست مقابلة للارتحال والانحناء بل
ذلك ان التقابل انما هو في المعنى الكنائي للافعال والاستقلال فان نفي الهيئة في
الاستقلال عبارة عن الانتصاب بالمادة والانحناء والانتصاب بالقيام عبارة عن كلية
فيلزمه الاستواء المقابل للانحناء ولذا صار الاستقامة كناية عن مطلق الاستواء
فصح استعماله فيما ليس فيه قيام اصلا كالصراط المستقيم فالاستقامة مقابلة للانحناء
باعتبار استلزامه ما يقابله اعني الاستواء ومعناها في الافعال عبارة عن الانتصاب
بنسبة الحدث الى الفاعل كما في اكرم فان الهمزة تدل مع انتسابه بنسبة الحدث الى
فاعل ما يقتضي ان الهيئة تلك نفيت اعطاء المادة على المحل فالمحل ان كان هو نفس كما في اقامه
مقابل اقعده فتكون ح كما هو الغالب في تلك الهيئة وان كان نفس الفاعل كما في مثل
اقام في المكان مقابل الارتحال فتكون ح لازما وان اتضحت ذلك فاعلم ان القيام
يقع على قسمين فتارة تكون مقدمة وتوطئة لفعل اخر ولا يكون مقصودا بالاصالة
وهو الغالب في القيام فان اكثر الافعال لا يتحقق الا بالقيام ولذا صار كناية عن الاشتغال
والتصدي كما في مثل اذا قمتم الى الصلوة الآية وقام الى الحرب كما ان القعود قد يكون
كناية عن الاعراض فان ترك الافعال غالبا انما هو بالقعود فيقال قعد عن الحرب
اي اعرض عنه وقد يكون مطلوبا باستقلاله ومقصودا بالاصالة من غير ان يكون مقدمة
لفعل فيشمل ح ترك الافعال وبهذا الاعتبار صار كناية عن الوقوف وترك المشي فيقال
لتارك المشي للسفر او نحوه انه اقام ومن هنا ظهر ان تقابل الاقامة للارتحال باعتبار المعنى
الكنائي المقابل له وليس في نفس القيام تقابل للشيء من هذه الامور فالقيام للشيء بلا
للشيء وانما الاقامة مقابلة للارتحال باعتبار المعنى الكنائي فمع هذا فان ملك اعتبار القيام

في الصلوة من باب المقدمة فلا اشكال في تقديم المشي على القعود وقد تبين خلافه فانه
قد اتضح ان القيام نفس الصلوة فهو مطلوب بالذات ومقصود بالاصالة وليس الغرض
من القيام فيها الوصول الى مطلوب اخر فان المطلوب من المصلي هو الخضوع عند المولى
والقيام منه فان الخضوع لا يكون الا بالوقوف عند القيام اول مرتبة منه فاصل الصلوة هو
الوقوف قائما مع وصف الخضوع والقيام خضوع حقيقي في الوقوف والخضوع لكونه مرتبة منه
فاذا تعذر الوقوف فلا ينفع تحقق القيام ولو في حال المشي لعدم كونه مطلوبا في اول الامر
وانما المطلوب تحصيل الوقوف فاذا تعذر في حال القيام يتبدل الوظيفة الى القعود
فانه مرتبة ثانية من الوقوف فالوظيفة في الصورة المفروضة هي الصلوة قاعدا فلا وجه
للحكم بتقديم القيام فيها كما في الذكرى ولا يقال ان النافلة يجوز المشي فيها اختيارا غاية الامر
ان لا يجوز في الفريضة اختيارا لا انه لا يجوز فيها اصلا لانا نقول انه لا يجوز فيها المشي اختيارا
وانما انه رخص نزل هناك ما ليس بعبادة منزلة العبادة توسعة للمكلف لعدم اهتمامه بالنافلة
الفريضة فلا يلتفت لو عجز عن الوقوف مطلقا في القيام والقعود ودار امره بين القيام
ماشيا او القعود كذلك فلا اشكال في تقديم القيام ح كانه وان زال اصل الخضوع اعني الوقوف
الا ان القيام اقرب اليه من القعود كما هو واضح لمن له ادنى خبرة بالفقه ويعلم من الادلة
اهتمام الشرع بالصلوة بحيث لا يسقط اصلا حتى اكتفى بالاشارة بعقد القلب فالاقرب الى
الخضوع هو المتعين والقيام اقرب اليه من القعود ماشيا والوقوف مطلقا الرابع القراءة
قال في التذكرة القراءة واجبة في الصلوة وشرط فيها عند علمائنا اجمع وبه قال عامة العلماء
الا ما نقل عن الحسن بن صالح بن حي وابن علية والاصم فانهم قالوا باستحبابها لنا قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وليس واجبا في غير الصلوة فيجب فيها اجماعا انتهى اقول
اطلاق الشرط على القراءة التي هي جزء من الصلوة باتفاقهم باعتبار انها ليست من مقومات
الذات فكأنها امر خارج منها معتبرة فيها والآية لا دلالة فيها على وجوب القراءة في الصلوة لعدم
الدليل من الخارج على ارادة الوجوب من الصيغة مع انها لا يدل على كون القراءة في الصلوة
وانما هي مثل سائر الآيات فلا يفهم منه الا مطلق الرجحان في غير الصلوة فلا وجه للاستدلال

بالآية

بالآية على وجوب القراءة ثم قال وتتعين الفاتحة في كل فريضة ثنائية وفي الاوليين من الرباعية
والثلاثية وذلك ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه قال انما امر الناس بالقراءة
في الصلوة لئلا يكون القرآن مهجورا مضيعا وليكون محفوظا مدروسا ولا يضمحل ولا يجهل وانما
بدأ بالحمد في كل قراءة دون سائر السور لانه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير
والحكمة ما جمع في سورة الحمد وذلك ان قوله عز وجل الحمد لله اداء لما اوجب الله على خلقه
من الشكر الحديث وقال الرضا انما جعل القراءة في الركعتين الاوليين والتسبيح في الاخيرتين
للفرق بين ما فرضه الله من عنده وبين ما فرضه رسول الله صلى الله عليه وآله وهذه الرواية كما ترى تدل على
تعين الفاتحة من حيث القراءة الا انها لا تدل على الوجوب ولذا لم يستدل انه الله قائلا بالآية
الدالة على تعين الفاتحة على وجوب القراءة ثم قال منه وهل تجب الفاتحة في النافلة الاقوى
عندي عدم الوجوب خلافا للش فجعلها شرطا بالاصل ومقتضى ذلك عدم وجوبها في النافلة
ايضا فان وجوبها في الفريضة عبارة عن كونها جزءا من الصلوة وان ماهيتها متوقفة عليها
ومن سائر الاجزاء والماهية متحدة في الفريضة والنافلة بالضرورة والوجوب بالمعنى المعقول
ان يغير الماهية وكيف كان فلا اشكال في تعين الفاتحة وقال ابو حنيفة اي شيء قرء
اجزاه لان النبي صلى الله عليه وآله قال للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ولان الفاتحة كغيرها في
جميع الاحكام فكذا الصلوة والرواية ثم اقرأ ما تيسر القرآن وما شاء الله ان يقرأ فاني في كره
التساوي ممنوع للاجماع على اساءة من ترك الفاتحة دون غيرها ثم ان المستفاد من بعض
الكلمات ان الواجب مطلق القراءة او سبع ايات من القرآن والحمد بدل من الجميع و
يرده انه لو كان الواجب هو مطلق القراءة او سبع ايات فلا ينفع في وجوب الترتيب بين
الايات الحمد لحصول الغرض فان المطلوب قراءة سبع ايات كيف ما اتفق مع ان الترتيب
واجب بالضرورة ويجب ان تقرأ الفاتحة بالعربية ولا يجزي مرادفها سواء احسن قراءتها
بالعربية او لا فان ترجمة القرآن ليست بقرآن كما ان ترجمة الشعر ليست بشعر ولا يجزي
الا خلاء بحرف منها حتى التشديد وبه قال علماؤنا اجمع عشرة تشديد في الفاتحة مع البسملة
فان المسلك ذا ابتمه بمقام حرفين قلبه راد الرحمن و دال الذين ايضا مقام اللام

فلو اخل بحرف يغير الكلمة غلطاً لخروجها عن العربية ولا يصح ذلك الادغام بان يقول في
مثل مد دد وان لم يغير المعنى لخروج الكلام عن العربية ايضاً واما المد متصلاً كان او منفصلاً
وكذا الغنية والادغام في كلمتين وصفات القراءة من الهمس والجهر والاستعلاء والاطباق
ونحو ذلك فهذه ليست بواجبة لرجوعها الى اللهجة والاصول مما اسموا بالعربية لا بلهجة العرب
بل ربما يوجب ذلك بطلان الصلوة كما هو معلوم بملاحظة قراءة بعض العجم واما الاعراب فان
كان يغير المعنى ككسر كاف اياك وضم تاء انعمت فلا يجوز الاخلال به للاخلال بمعنى اللفظ
وان لم يغير المعنى كان نصب الله في الحمد لله مثلاً او رفعه فلا يجوز الاخلال به لعدم وجوب ذلك
الاعراب لعدم كون اللفظ غلطاً بالاخلال كانت التفصيل الى علم اللغة الا في بعض مسائله
ثم اعلم ان المراد بالاعراب ما وافق العربية فيشمل حركات البناء ايضاً ويجب فيه الاجتهاد
او التقليد ولا يجوز متابعة القراء السبعة فضلاً عن العشرة فلان لبعض العامة حيث جوز قراءة
العشرة فان قراءتهم ايضاً كان عن اجتهاد كما يشهد عليه انه قد يقابل قراءتهم مع قراءة النبي صلى الله عليه وآله
واما ما نقل من تواتر القراءات السبع فلا وجه له فانه لا معنى لاختصاص التواتر بواحد دون واحد
فلو كان هناك تواتر لاطلع عليه الجميع مع انه لا معنى لانتساب القراءة الى احد القراء فيثبت انه لا
متواتر من القراءات فلا معنى لمتابعة القراء اصلاً فان متابعتهم اما في الاعراب او في مواد
الكلمات مثل كون مالك بالالف او الفتح وقوله تعالى كهيعص ونحو ذلك ويجوز حسان لصيغة المفرد
او الجمع او الآيات او السور وقد عرفت ان الاعراب يجب الرجوع فيه الى العربية واما
المواد فالمرجع فيها هو الاخبار الصادرة من اهل الذكر عليهم السلام في تفسير الكلمات
فان لم يكن فالمرجع نفس الشخص ولا طريق للقراء الى الاطلاع بمواد الكلمات الا انه اجتهاد
واما الآيات والسور التي ايضاً مضبوطة في الاخبار والتفاسير مع انه يعلم ايضاً من وضع
القران ما ليس منه والمراد في معرفة الآيات والسور ايضاً مثل سائر الناس فالرجوع اليهم باطل وقد لم تقرؤا كما يقرء الناس فانما ذلك في الآيات المحرفة وانه
يجب تلاوتها تلك الكيفية لا بامثل القران بان يقرء قوله تعالى صراط على مستقيم بفتح
اللام لا بالكسر كما هو انه مثل وكذا قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فان اصله ان علينا جمعه وقراءته

فالمراد

ف المراد انما هو الحريتون وليس الجلايك امعا ولقراءة القراء كما يتوهم مسئلة قال في مجمع البيان
اتفق اصحابنا ان البسملة اية من سورة الحمد ومن كل سورة ولا خلاف في انها بعض اية من سورة
النمل وقال ابو حنيفة ومالك انها ليست من القران الا في سورة النمل وقال ابو الحسن الكرخي انها
اية في سكانها ليست من السورة والحق انها اية من القران في حد نفسها وواجبة في الحمد وفي
كل سورة شرط صحة التلاوة اما كونها اية مستقلة فانها كلام منزل على وجه الاعجاز واما وجوبها
في اول كل سورة شرطاً فلكونها منزلة مع كل سورة ويدل على ذلك كتبها في اوائل السور بخط
المصحف مع تشدد الاصحاب وعنايتهم في كتبة ما ليس من القران حتى النقطة والتشكيل
والاعراب فلو لم تكن البسملة منزلة مع كل سورة لم يكتبها احد منهم من عند انفسهم بل تميز
سورة من سورة انما هو بالبسملة ويشهد على ما ذكرناه ايضاً تسمية النبي صلى الله عليه وآله لبعض السور
القصار بالمفصل لكثرة الفصول بين سورها بالبسملة مع ان ذلك مما لا ريب فيه ظاهراً
فلا فنا رضوان الله عليهم وبالجملة انها ليست جزءاً من الحمد ومن سائر السور فان البسملة
بحسب طبعها انما يفتتح بها الافعال للتيمن والتبرك وتلاوة القران مثل سائر الافعال
واحسنها فتكون اولى بان يفتتح بها لكن من الله تعالى ايضاً افتتاح بها وما روى عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قرء في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم وعدها اية الحمد لله رب العالمين اية
وقال عليه السلام اذا قرأتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام الكتاب
وانها السبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم اية منها وكذا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله محمد بن
مسلم انه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقران العظيم اهي الفاتحة
قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن لا يغني ذلك
ليستدل بها على الجزئية لا دلالة فيها على الجزئية بيان ذلك ان للحمد اعتبارين احدهما
انه سورة من سور القران والآخر انها فاتحة الكتاب وما يفتتح به القران من حيث
التأليف وان كان مؤخراً باعتبار النزول وما ذكرناه من عدم الجزئية فانما هو بالاعتبار
الاول وهذه الاخبار الصحيحة في الجزئية ناظرة الى الاعتبار الثاني فان افتتاح الكتاب
انما هو بالسبع والحمد بدون البسملة ست آيات فان قوله تعالى صراط الذين الى آخر

السورة اية واحدة فالحمد يفتتح بالبسملة والكتاب العزيز يفتتح بمجموع السبع كما هو مفهوم الاخبار
فقد ظهر مما ذكرناه وجه وجوبها في الصلوة ايضاً لكونها شرطاً في التلاوة فروع الاول لو لم
يحسن القراءة ولا العربية وجب عليه التعلم لتوقف اداء الواجب عليه فان لم يتعلم مع المكنة حتى ضاق
الوقت فيصح صلوته بالبدل ويعاقب بتفويت الواجب فان الواجب عليه انما هو المرتبة الكاملة اعني الصلوة
بالفاتحة والمفروض تمكنه من تلك المرتبة فيعاقب على تركها فالعقاب انما هو على ترك الوظيفة ولا
عقاب مع ترك المقدمة اعني التعلم الثاني لو لم يتمكن من التعلم وامكنه الائتمام فهل يجب الائتمام
او لا بل له ان يرجع الى البدل مقتضى النظر الاولي وجوب الائتمام لتحمل الامام قراءة المأموم
ويسقط عنه ومع التمكن من المرتبة الكاملة لا يعدل الى الناقصة اعني الصلوة بالبدل
الا انه يظهر بعد دقة النظر عدم وجوب الائتمام فان صلوته مع الائتمام ايضاً بلا قراءة فان المراد
من نيابة الامام عن قراءة المأموم سقوط القراءة عنه عند الائتمام لا ان هنا نيابة في الحقيقة
والا لزم للامام قصد النيابة وهو كما ترى اما لا يعلم وجود المأموم مع ان كلا من الامام والمأموم
مكلف بالقراءة عيناً فكيف يجزي الامتثال الواحد عن التكاليف المتعددة والاشتراك
غير معقول بعد فرض الكل مكلفاً فالمراد من تحمل الامام قراءة المأموم سقوطها عنه عند
الائتمام كما يسقط في الثالثة والرابعة من الرباعية مع انه يلزم من وجوب الائتمام حرج
شديد من بذل اموال له لاستيجار الامام في اوقات الصلوة للائتمام به الثالث لو عجز عن
القراءة عن الحفظ وامكنه القراءة من المصحف فهل يجب ذلك او يرجع الى البدل اشكال
من حيث انه ليس مكلفاً بمجرد التلاوة فيحصل الامتثال بالقراءة من الكتابة كما في التذكرة
بل الغرض انما هو التكلم بتلك الكلمات وكون العبد في مقام المخاطبة مع رب سيده ولا
يتحقق عنوان التكلم بالقراءة من الكتابة كما هو واضح بالمقايسة الى العرف فيجب ان يجزء
من الحفظ لعدم حصول الامتثال الا به نعم لو كان القراءة من الكتابة بحيث لا يخرج عن
عنوان التكلم لا يبعد الاكتفاء وان كان لا يخلو عن خفاء واما استحباب التلاوة في
غير الصلوة من المصحف فلانه بمنزلة تكلم الله تعالى مع عبده ولان النظر الى كتابة القران
محبوب ذاتاً وليس مثل الدعاء والزيارة ونحو القراءة من المصحف لتلقي من القارئ

والكلام

والكلام هو الكلام قال في كره فان احسن غير الفاتحة من القران فعليه ان يقرء سبع
ايات ولا يعدل الى الذكر لان القران اقرب الى القران ولا يجوز ان ينقص عن سبع
ايات مع المعرفة انتهى وقد ظهر مما ذكرناه ان الواجب في الصلوة ابتداء انما هو الفاتحة
لا مطلق القراءة او سبع ايات وما ذكره فانه مبني على ان الواجب هو قراءة القران وتعين
الحمد للاختيار اعني التمكن فيقرء سبع ايات من غيره وقد عرفت انه لا دليل مع ذلك فاذا
تعذرت الفاتحة يرجع الى مطلق الذكر وهو المراد من بدل الحمد قرآناً كان او غيره والذي
اسلم جديداً ودخل في الاسلام ولا يحسن ان يقرء القران اي الحمد اجزاه ان يكبر ويسبح
من غير ان يجب عليه قراءة غير الحمد من القران الثاني الرابع لو لم يحسن القراءة ولا
الذكر لا يجب عليه شيء بل يكبر ثم يركع وفي كره فالوجه وجوب الوقوف بقدر القراءة ثم ركع
عليه بان عند التمكن من القراءة كان مقدمة لها فاذا تعذرت ذيها فلا معنى لوجوبها وقيل فيه	١٢ القيام مجملاً
بان القيام ليس مقدمة للقراءة بل هي اصل الصلوة والقراءة واجبة فيه ولا وجه لترك
الاصل بتعذر واجب فيه الا انه يرد عليه قدس الله نفسه انه ليس للقراءة مقدار معين
يتوقف بقدر المعين اذ انما يختلف ذلك باختلاف الاشخاص بل الشخص الواحد فلا
لها حتى للاقل منها فان اقل ما يمكن ان يقرء القراءة بقدره ايضاً مختلف في الشخص الواحد
مسئلة قراءة الاخرس الذي لا ينفك عن الاصم ويفهم جميع المقاصد ويفهم بعقله
مثل سائر الكلمات فيحرك لسانه ويشير باصابعه فان هذه كيفية تكلمه ولا ينفك تكلمه
من تحريك اللسان والاشارة باصابعه كما هو يشاهد بالعيان ويدل مع ذلك ايضاً ما رواه
السكوني عن الصادق عليه السلام تلبية الاخرس وتشهده وقراءته للقران في الصلوة تحريك
لسانه واشارته باصبعه فانه يمكن ان قراءته على نحو تكلمه واما العاجز عن النطق
لعارض الذي يسمع الاصوات ولا العقل مع التلفظ اصلاً فلا تكليف له بالقراءة ولا
ببدلها وفي كره الاخرس يحرك لسانه بالقراءة ويعقد بها قلبه لانه لو امكن اجبلك مع القادر
وما ده من عقد القلب بالقراءة انه ينوي بحركة لسانه كونها بدلاً عن القراءة لانها لا
تتحقق بدلاً منها الا مع النية وحكي عن السهيلية انه يعقد قلبه بمعناها الى قوله ان

مرادهم بالأخرس في المقام مطلق العاجز عن النطق سواء كان بالذات او بالعرض ولذا
لم يفصلوا بينهما بل سووا بينهما في الحكم ولا يعرف التفصيل بينهما فان تحريك اللسان في الأخرس
عبارة عن تكلمه وليس حركة اللسان فيه بدلا عن القراءة بل عينها كما عرفت من رواية السكوني
ويمكن ان يقال ان قاعدة الميسور يجب منه كما يظهر بالتأمل فلا معنى لجعل حركة اللسان في
الأخرس بدلا عن القراءة واما الأبكم اي العاجز عن النطق لعارض فلا يمكن جعل حركة
اللسان بدلا عن تلفظه بالقرآن فان معنى البدلية تنزيل شيء منزلة شيء آخر متحد
معه في بعض المراتب لحفظ المنزل عليه كما في تنزيل الخف منزلة الرجل فانه متحد مع الرجل
في مرتبة ولذا ترتب عليه بعض آثار الرجل كالمسح عليه في الجبيرة وكذا التقبيل المجزي لذلك
فان المسح عليه عين المسح على الرجل والأثر لما كان الغرض مجرد المسح على الشيء بعد النقل
عن الرجل فلا فرق في المسح على الجلد بين ان يكون في بدن الحيوان او رجل الانسان فلا بد
في البدلية من الاتحاد في بعض المراتب واما تحريك اللسان فلا اتحاد له مع التلفظ اصلا وليس
مرتبة من التلفظ كي يتحفظ به بعض مراتبه فان اللفظ صوت معتمد على مقاطع الحروف
وتحريك اللسان آلة لايجاد ذلك الصوت في اكثر الحروف لا كلها فلا معنى للبدلية بل يستحيل
فان التنزيل مع فساد لا يكون البدل آتيا فلا يلزم فيه الاتحاد كتنزيله تقم الحجر منزلة
يمينه ومسحه عن النقل لانه كناية فلا معنى للاتحاد الحجر مع اليمين وانما الغرض هنا
تشريع الحكم للحجر ولا يكون بعد التشريع والغرض حفظ الحكم الثابت للمنزل عليه ولا
يكون ذلك الا مع المنزل مع المنزل عليه والا فلا معنى لحفظه كما في الخف والرجل والبدلية
في تحريك اللسان من القسم الثاني وقد عرفت انه لا اتحاد فيه مع التلفظ فيستحيل التنزيل ٣٢ مجلد
والايماء ليس بدلا حقيقيا عن الركوع والسجود حتى يلاحظ الاتحاد بينهما بل المراد جعل
شيء محصلا للخضوع المتحصل بالركوع والسجود بالذات وليس الغرض حفظهما لعدم ابتناء
الايماء بهما اصلا لعدم كونه مرتبة منهما ولذا اكتفي بالأخرة بعقد القلب ايضا واما ما ذكره السيد
من وجوب عقد القلب بمعنى القراءة ففيه انه لا دليل له اصلا فان الواجب انما هو قراءة
القرآن ومعنى القرآن ليس بقرآن ولا مناسبة بين اللفظ والمعنى كي يجعل بدلا عنه وعقد
القلب

القلب بالمعنى لم يكن واجبا حال التمكن من القراءة حتى يتمسك بقاعدة الميسور مسألة والافضل
في الثالثة والرابعة من الرباعية اختيار التسبيح على القراءة للامام والمنفرد للاخبار الصريحة
في ذلك مثل رواية عبد الله الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا قمت في الركعتين الاخيرتين
لا تقرا فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر ورواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال
لا تقرأن في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير
امام قال قلت فما اقول فيهما فقال اذا كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا
اله الا الله تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع واصرح منهما ما رواه محمد بن عمران من انه
سأل ابا عبد الله فقال لأي علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة
قال انما صار التسبيح افضل لأن النبي ص لما كان في الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل
فدهش فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وفي مقابلها اخبار اخر
تدل بظاهرها على افضلية القراءة كرواية محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن ع ايما
افضل القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح فقال القراءة افضل ومثله ما رواه
محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام من انه كتب اليه يسأله
عن الركعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى ان قراءة الحمد وحدها
افضل وبعض يرى ان التسبيح فيهما افضل فالفضل لأيهما لنستعمله فاجاب ع قد نسخت
التسبيح ح قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح والذي نسخ قول العالم ع كل صلاة لا قراءة
فيها فهي خداج الا للعليل او من يكثر عليه السهو فيخوف بطلان الصلاة عليه الى ان قال ذلك
الشك ان رواية الحميري ساقطة لا محالة من وجوه اما اولا فلأنه ان اريد من العالم موسى
بن جعفر عليهما السلام كما هو المراد من العالم والفقيه كلما اطلق في الاخبار فلا معنى للنسخ
بقوله اليه ع فانه قول النبي ص كذا اصل ومن بعده ع فروايته عنه ع دليلا على كونه قول
النبي ص حيث في المجازات النبوية وانه لم يروه احد من الرواة عن الكاظم عليه السلام
فلو صدر منه ع لكان معنى لما في كتب الاخبار واما ثانيا فلأن النسخ انما هو مع وجود النبي
ولا معنى للنسخ بعده ص كما لا يصح ارادة المعنى المجازي من النسخ اعني تجدد تغير الحكم في الجملة

بان يكون معنى الرواية ان التسبيح وان كان افضل الا ان الفضل الآن للقراءة فانه لا
يصح ارادة ذلك اذ لو كان التسبيح معلوما بالفضل ومعروفا به فيبين صاحب العصر انه طرء
عليه المرجوحية العرضية ثانيا والمفروض ان الاخبار من الطرفين متعارضة بحيث لا يعلم
ان الافضل لأيهما ولا يمكن حمله على التقية بعد تسليم كون القول للكاظم عليه السلام بان يراد
من النسخ المعنى المجازي فان اللازم ح ان يبين افضلية القراءة ولو بعبارة النسخ واما
التفصيل في مقام التقية المخالف للواقع مع عدم الحاجة اليه فلا معنى له ولا يكون ذا صلا فلا وجه
ح لبيان الناسخ والاستدلال عليه مع ان الناسخ بالمعنى المجازي ليس قول العالم
بل الناسخ بهذا المعنى اختيارهم القراءة على التسبيح فلا يجوز له نسبة النسخ الى قول العالم
لعدم التقية بالنسبة الى ذلك ولا يجوز الحكم للتقية بامر مخالف للواقع مع عدم التقية
في الامر وان كان المراد من العالم هو النبي ص مع خلاف مصطلح اللفظ وكان الاطلاق بحسب
اصل الوضع فيبقى النسخ ح على المعنى الحقيقي ولا يكون للخبر ح معنى محصل فان معنى الخبر ان
قوله ع كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج لنسخ التسبيح في الاخيرتين وهو مبني الفساد
فانه لم يقل احد من علماء الاسلام بان التسبيح من الاحكام المنسوخة مع ان منصوصة
وليس منها التسبيح مع ان قوله ع هذا مثل قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب مختصة بحال
غاية الامر انه يدل على وجوب الفاتحة في الصلاة واما انها في الاولى او الاخيرة
في القيام او الركوع او السجود فساكتة عن تلك الجهات والخداج على ما في بعض كتب
اللغة اسم مصدر من خدج يخدج يقال خدجت الناقة اذا اسقطت جنينها بعد استواء
خلقته واستعير ذلك في المقام للحمل فالصلاة التي لا قراءة فيها فهي خداج كالجنين
المسقط بعد استواء خلقته ولان خلق الحمل عبارة عن الركوع والسجود فاذا
لم تقرأ فيها فيكون خداجا بعد استواء الخلق فافهم فعلم ظهور ان الحديث انما هو في
مقام تشريع اصل الفاتحة في الصلاة وليس في مقام بيان مقدار المشروع فيه
هذا حال تلك الرواية واما غيرها فما يدل على افضلية القراءة او على التسوية بينهما
كما في ذيل رواية علي بن حنظلة عن ابي عبد الله ع قال قلت فاي ذلك افضل
فقال

فقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرأت فلا بد من حمله على التقية فانهم
ايضا كانوا مختلفين فمنهم من يقول بوجوب القراءة في جميع الركعات ومنهم من يقول
بافضليتها في الاخيرتين او بعدم وجوبها اصلا كما عن ابي حنيفة حيث لا يقول بوجوب
الفاتحة بل يقول بانه يجزي مقدار آية ويتحقق التقية ح بالقاء الخلاف بين الشيعة
كما وقع بينهم ولا يلزم ح مراعاة الموافقة معهم بحيث ان ما في المسألة من مذاهبهم
بحيث لا يكون فيهم مخالف اصلا اذ الغرض في مثل المقام ان لا يتحقق الشيعة في جانب
ويتحصل ذلك بمجرد القاء الخلاف بينهم فالاخبار الدالة على افضلية التسبيح سليمة
عن المعارض ومعلومة من جهة الصدور لعدم احتمال التقية فيها فانه لم يقل احد
منهم بافضلية التسبيح ويعلم من اخبار التقية ايضا انه لا دليل على ان للامام القراءة ولمن
خلفه التسبيح او بالعكس وبالجملة لا ارتياب في ان الافضل انما هو التسبيح مطلقا بلا فرق بين
الامام والمأموم والمنفرد بل المستفاد من الاخبار تعين التسبيح في الاخيرتين
وعدم جواز القراءة فيهما او كونها فيهما بدعة ومثلا لأن فيها ما يدل على تحديد الاخيرتين
بالتسبيح كتحديد الاوليين بالقراءة فكما ان التسبيح لا يجوز في الاوليين بل لا بد
كل القراءة في الاخيرتين منها ما روى عن علي عليه السلام قال اقرأ في الاوليين
وسبح في الاخيرتين فان الامر في الموضعين مع لسوق واحد فكما ان الامر بالتسبيح
يحدد بهما بالاخيرتين كذلك الامر بالقراءة يحدد بهما بالاوليين ومنها ما روى عن
الباقر عليه السلام اذا ادرك الرجل بعض الصلاة جعل اول ما ادرك اول
صلاته اذا ادرك من الظهر او العصر ركعتين قرأ فيما ادرك مع الامام مع نفسه
ام الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزأته ام الكتاب فاذا سلم الامام
قام فصلى ركعتين لا يقرأ فيهما لأن الصلاة انما يقرأ فيها في الاوليين وهذا صريح
في ان شرعية القراءة في الاوليين دون الاخيرتين فالنفي صريح في الحرمة
بقرينة كلمة الحصر فان معناه ان القراءة منحصرة بالاوليين ولا يجوز في غيرهما
ومنها الرواية المتقدمة عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع من انه انما جعل

القراءة في الأوليين والتسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله وبين ما فرضه
رسول الله صلى الله عليه وآله ومنها ما روى ان اصل الصلوة عشر ركعات ففيهن القراءة وليس
فيهن وهم وزاد النبي صلى الله عليه وآله سبعا فيهن الوهم وليس فيهن قراءة ومنها ما سواها مما على ان
محل التسبيح الأخيرتان ومحل القراءة الأوليان ولا يجوز الفاتحة مكان التسبيح وبالعكس
منها كلمة الجعل فان معناه انه بحسب التشريع صار الأخيرتان محلا للتسبيح ولا معنى للجعل مع جواز
الفاتحة ايضا وان كان الفضل للتسبيح فان المجعول ح كليهما الا ان احدهما افضل من الآخر ومنها
قوله للفرق الى ان المراد في المقام افتراق الفرضين بحسب الذات فلان التسبيح متعين في الفضل
للاخيرتين كان القراءة كذلك للأوليين وليس المراد التمييز في الجملة لحصوله بثبوت الرجحان في الاخيرتين
دون الأوليين وهذا افتراق بحسب الحكم والأول افتراق بحسب الذات ومنها قوله ليس فيهن القراءة
فان النفي راجع الى ما اثبته اولا بقوله فيهن القراءة والمثبت به عبارة عن الجعل والتشريع
فنفي النفي انه لم يجعل القراءة في الأخيرتين ولم يشرع فيهما ولا يصح النفي باعتبار المفضولية وقلة
الثواب لعدم العلاقة في تنزيل ذات الشيء منزلة العدم بافضلية الغير واصرح من ذلك كله ما
رواه معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يسهو في الركعتين الأوليين فيذكر
في الركعتين الأخيرتين انه لم يقرء قال اتم الركوع والسجود قلت نعم قال اني اكره ان اجعل
آخر صلوتي اولها وفي بعضها آخر لا يقرأ في الأخيرتين فانه يقلب الصلوة فيجعل آخرها اولها
وجعل آخرها اولها عبارة عن جعل ما هو وظيفة للأوليين في الأخيرتين والأولى محل الأول من العمل ما وقع
اولا والآخر ما يقع آخرا ولا يمكن القلب حقيقة بل المراد القلب بحسب الوظيفة فقد تحصل مما
ذكرنا كله انه لا اشكال في المسألة ولا تعارض بين الأخبار

بين الأخبار بحيث يتعذر الجمع او يتعسر فان الأخبار الناهية عن القراءة
في الاخيرتين والآمرة بالتسبيح فيها لا محمل لها فلا بد ان تنزل على ما ذكرنا فان قلت لم لا
تحمل على الكراهة قلت لا يجوز ارادة الكراهة منه فان قراءة القرآن حسن في كل حال ولا معنى
لكراهة قراءة القرآن ما لم يكن داع خارجي وكذا لا يجوز ارادة انه اقل ثوابا بالنسبة
الى التسبيح فان معنى النهي المنع والزجر وارادة غير ذلك غلط لعدم العلاقة
نعم النهي مع التحريم باعتبار الوظيفة كما ان الأخبار الدالة على انه لا يجوز خلو
من القراءة لا تصح قلت لرجل يسهو في القراءة في الأوليين فتذكرها في الأخيرتين
ثم يقضي القراءة وسلمان قلت له اسهو عن القراءة في الركعة الأولى قال اقرء
في الثانية قلت اسهو في الثانية قال اقرء في الثالثة قلت اسهو في صلوتي
كلها قال اذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلوتك محمولة على التقية
مثل ما دل على ان الامام يقرا ومن خلفه يسبح او بالعكس وما رواه ابن سنان
عن ابي عبد الله قال يجزيك التسبيح في الأخيرتين قلت اي شيء تقول انت
قال اقرأ فاتحة الكتاب فان كلها محمول على التقية فانهم ما يكونون بان الصلوة
لا تخلو من الفاتحة لقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكل صلوة لا قراءة فيها
فهي خداج فاذا لم تقرء في الأوليين فلا بد ان تقرء في الأخيرتين مع انك
قد عرفت انها مفيدة محلة لا دلالة فيها على التخيير ووجوب القراءة في الصلوة
واما كونها في الركعة الأولى او الثانية او احدى الأخيرتين فساكتة عن بيانه فلا يمكن
الاستدلال به على شيء والأخبار الدالة على التخيير وبيان ما يقوله انما هي الوظيفة
بين للنبي الشريف فيبعضها ان كل صلوة لا قراءة في الركعتين الأوليين
منها فهي خداج وقد قال عليه السلام اني اكره ان اجعل آخر صلوتي اولها فترك
هذا المذهب التسخيف وان القراءة في الأخيرتين تقلب الصلوة فتجعل
آخرها اولها واما الأخبار الدالة على افضلية القراءة فلا نقض لما ذكرناه ولا
يناقضه فانه لا اشكال في جواز القراءة في الأخيرتين بعنوان انه تحميد

مراد التقي به بيانها ح

والتسبيح كما في الخبر وان شئت قرأت فانها تحميد ودعاء بمعنى ان جواز القراءة من
جهة اشتمالها على الحمد والدعاء مثل اهدنا الصراط المستقيم لا من حيث كونها تلاوة
القرآن والغرض من التعليل بانها تحميد ودعاء ان الوظيفة في الأخيرتين الثناء
والحمد والثناء على الله وهو حاصل بالقراءة ايضا لاشتمالها على الحمد ولا فرق بينهما
في الجهة وهذا معنى ما رواه علي بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الركعتين
الأخيرتين ما اصنع فيهما فقال ان شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله
فهو سواء قال قلت فاي ذلك افضل فقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت
قرأت بمعنى ان القراءة والتسبيح من حيث تحقق ماهية الثناء بهما سواء فانهما ظرفان
من ماهية الحمد ولا فرق بينهما من تلك الجهة وان كان القراءة افضل من جهة اخرى فان
القرآن كلام منزل على حد الاعجاز ولاقت ان ينطق المتكلم وموجب الحمد بكلام و الا
فضل ان يختار افصح الكلمات في انشاء الحمد فالقائل الحمد لله رب العالمين معه
للحمد بكلام الله نعم ولا ريب ان القراءة في الأخيرتين بهذا الاعتبار افضل من سائر
الأذكار لأفضلية كلام الله من جميع الأذكار والحق ان ينظر سائلا به الحكم ... الى
ايها افضل القراءة او التسبيح فقال القراءة افضل يعني ان انشاء الحمد بافضل الكلام
والفصيح افضل من انشائه بكلام آخر نعم للتسبيح ايضا فضل على القراءة باعتبار آخر
من حيث ان القراءة وان كانت مشتملة على التسبيح لكن تلك الجهة فيه ضمنية ومقهورة
في جنب قرآنيته التي محققة في القرآنية فانشاء الحمد بذلك يصعب بخلاف
التسبيح فانه محقق في التسبيحية والتسبيح هو الوظيفة في الأخيرتين فهو افضل
من القراءة فيهما لتمحضه في الحمد وهذا هو المراد مما يدل على افضلية التسبيح فيهما
فالحاصل ان افضلية القراءة باعتبار التعميم بالجملة كونها تلاوة القرآن لانها بهذا الاعتبار وظيفة
الأوليين ولا يجوز في الأخيرتين والتسوية بينها وبين التسبيح من حيث تحقق ماهية
الحمد بها وافضليتها باعتبار كونها كلام الله فهو المفضولية باعتبار محضيته في القرآنية
وبما ذكرناه ظهر انه لا منافاة ولا تعارض بين الأخبار ولا يمكن الجمع بغير هذا الوجه

السورة في كعتين قال نعم اقسمها كيف شئت وعن سعد بن سعد الأشعري عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن رجل قرء في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزيه
في الثانية ان لا يقرء الحمد ويقرء ما بقي من السورة فقال يقرء الحمد ثم يقرء ما
بقي من السورة وعن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل قرء سورة في ركعة فغلط
ايدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته او يدع تلك السورة ويتحول منها
الى غيرها فقال كل ذلك لا بأس به وان قرء آية واحدة فشاء ان يركع بها ركع
وعن اسماعيل بن فضل قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلام او ابو جعفر فقرء بفاتحة الكتاب
وآخر سورة المائدة فلما سلم التفت الينا فقال اما اني اردت ان اعلمكم وغير ذلك
من الأخبار الدالة على تبعيض السورة والاكتفاء بقراءة الفاتحة فان معنى
تبعيضها ذلك لعدم كون جزء السورة سورة وسئل الرضا عمن يبعض السورة
فقال اكره ولا بأس به في النافلة والاكراه من جهة تفوت فضل السورة الكاملة
وعدم الاكراه في النافلة من جهة عدم الاهتمام بها مثل الفريضة ثم انه لو قدم السورة
على الحمد عمدا باعتقاد انه يجوز قبل الحمد او سهوا او اعلم انه لا يجوز قبله لكن سها
وقدم يعيدها ويعيد بعدها لحمد وفي التذكرة يجب لتقدم الحمد على السورة فان
خالف اعاد الصلوة ان فعله عمدا او لا القراءة لانه الأمور بالتلاوة على ترتيب
فلا يكون الجاهل به اتيا بالمأمور به وفيه ان المراد بالعمد في المقام هو العمد الناشي
عن الجهل بالحكم وذلك لا يوجب بطلان الصلوة فلا وجه للحكم بالاعادة ولو كان المراد
منه الاعتقاد بالجواز مع العلم بان محل السورة بعد الحمد فتقدم السورة مع العلم
بانه لا يجوز في الشرع تقديمها على الحمد فهو مبدع ضال نعم لو قدم السورة على الحمد
لاستحباب تكثير قراءة القرآن في الصلوة فلا نه مستحب او يقرء سورة بعد الحمد
ايضا لعدم كون تلك السورة سورة موظفة في الصلوة بعد الحمد ثم انه لا يجوز قراءة
سور العزائم في الفرائض وان كان لعدم كون ما توهم انها من السور العزائم قراءة
العزائم احد المفسدين اما الاخلال بالواجب ان نهاه عن السجود او زيادة

ذكرناه من عدم كون الركوع فصلا معتدا به فانما يحصل الفصل به لو سجد ثم قام بعد
في ركوعه او هو نفسه مبطل لطول الركوع حيث ينافي القعود به العزيمة فيسجد
ثم يقوم ويستحب له القراءة ليركع عن قراءة ثم انه هل يسجد ثلاث سجدات او
يتداخل سجدة التلاوة في سجدة الصلوة الاقرب التداخل فان الظاهر
بعد تلاوة السجدة الكون في السجود وهو حاصل بسجدة الصلوة كما انه
يستحب الصوم لاستجابة الدعاء او الاستسقاء ويتأدى ذلك بالصوم
الواجب فان المقصود استجابة الدعاء وحصول الصوم ولا تفاوت بالفرض
والنفل وهكذا في المقام كما لا يخفى فان قلت انه اذا بنى على التداخل فلا يبقى
مورد لرواية زرارة لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم لعدم زيادة السجود فلا يبقى النهي ١٢ المتقدمة ح
من تلك الجهة سواء كان السجدة في وسط السورة او آخرها لوجوب الركوع بعد
قراءة العزيمة فنقول ان النهي محمول على صورة النسيان بان قرأ العزيمة في وسط
السورة ونسي ولم يسجد حتى قرأ بقية الآيات ثم ذكر انه لم يسجد فيجب السجود
ثم يقوم ويركع فانه يتخلل الفصل الطويل مع غفلة فلو ركع حينئذ فانه ترك للسجدة
محل الكون في الركوع فصلا منافيا للفورية وبعبارة اخرى يفوت الزمان بوقوع
الفصل غفلة لم يبق مجال الفعل الا ان السجود زيادة في المكتوبة والنهي من
العزائم مطلق ولو كانت في آخر السورة من جهة انه اذا اعتاد بقراءة سور العزائم في
الصلوة لا يخلو من السهو والنسيان فيتفق ترك السجدة وينسى فيجب عليه السجود
لما ذكر وهذا يوجب عدم القيام وزيادة في المكتوبة ويجوز ان يقرن بين
سورتين في ركعة من الفريضة فان الاصل فيما لم يعلم كونه من حدود الصلوة بحيث
يتعلق بزيادته ونقيصته عدم بطلانها بها مقتضى القاعدة لولا الدليل جواز القران
ولا دليل المنافي على الجواز كما في رواية علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع
عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة قال لا بأس وورد رواية
عن ابي جعفر ع قال لا تقرن بين السورتين في الفريضة في ركعة فانه افضل

فانه

فانه عليه السلام بين اصل الحكم وان الافضل ترك القران فان حق السورة ان يركع بعدها
لا ان يقرأ سورة اخرى بعدها والقران بين السورتين ترك للافضل في الفريضة
خاصة للاهتمام بها دون النافلة ومثلها ما رواه علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن
رجل قرأ سورتين في ركعة قال اذا كانت نافلة فلا بأس واما الفريضة فلا يصلح فنقف
على اصل المطلب بالروايتين جمعا الاول الذي هو قطعي الصدور فانه نقله ابن
ادريس في آخر السرائر من كتاب حريز بن عبد الله الذي يقع نظر الامام عليه السلام
وليس في الاخبار ما ينافي ذلك فان ما في بعض الاخبار ان لكل ركعة سورة او
انه لا يجمع بين السورتين في الفريضة معناه ما ذكرناه من ان وظيفة كل ركعة سورة
واحدة يركع بعدها ويكره الجمع بين سورتين بمعنى انه ترك للافضل ولو قرء السورة
الواحدة مرتين فليس بما يقارنه فان القران انما يكون بين شيئين والسورة
الواحدة لا يكون شيئين بالتكرار ولذا لا يجزي تكرار الحمد عن السورة في
ان المطلوب منهما شيئان الفاتحة والسورة والفاتحة كما تكررت فيكون فاتحة مكررة
ثم ان الضحى والم نشرح والفيل ولايلاف مستثناة من القران المكروه لقول
ذي الشمائل صلى بنا الصادق ع الفجر فقرأ الضحى والم نشرح في ركعة واحدة ولعل
الاستثناء لكثرة الارتباط بين هذه السور لانها سورة واحدة لثبوت البسملة
في المصحف في كل منها ولا وجه لها في وسط السورة الا على طريق الحكاية كما في
سورة النمل ويستحب الجهر بالقراءة خاصة في الصبح وفي اوليي العشائين والا
خفات في اوليي الظهرين وقال السيد المرتضى في المصباح ان ٢ ولا يجب الجهر في تلك الموارد
ذلك من السنن الاكيدة وقال ابن الجنيد ان خافت فيما يجهر بها او جهر
فيما خافت فيها جاز ذلك والاستحباب ان لا يفعله والمشهور وجوب الجهر
والاخفات في المواضع المذكورة ويدل على ما ذكرناه قول علي بن جعفر
عن اخيه سألته عن الرجل من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا ٣ يصلي ع
يجهر بالقراءة قال ان شاء جهر وان شاء لم يفعل واستدل الرواية من الوجوب

والحمل نص في المطلوب واحتمال التقية في وجه مسدود مدفوع بالاصل ويحتج
واحتجوا للوجوب بقول الباقر ع في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي
الاخفاء فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل
ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه ٢ اقول لا دلالة له على الوجوب ٢ وقد تمت صلوته ح
وانما يدل على الاستحباب فان النقض بالضاد المهملة او المعجمة يعيد ويقف نقص
الكمال اليه والاعادة في تلك الصورة محمولة على الاستحباب ٢ واما عدم جواز
الاعادة في صورة النسيان والجهل مع فوات الصفة واستحبابها في العمد مع
ان المناط موجود في كليهما عن فوات الصفة فالسؤال عنه ليس من شان
الفقيه فانه سؤال [illegible] عن طريق الحكم وشان الفقيه نفس الحكم لا طريقه ثم ان الجهر
والاخفات حقيقتان يستفاد ان مرتبتان يمتنع تصادقهما في فرد وهما موكولتان
الى العرف ولا اخفاء في العرف في تميز احدهما عن الآخر فكل احد يعرف الجهر من
الاخفات وجنسية ولا حاجة في كشف مدلولها الى الشيخ الاعظم لحوالة الى العرف ٣ وبالعكس ح
ويحد بيدها بان اقل الجهر ان يسمع من القريب وحد الاخفات ان يسمع نفسه وحققنا ارتقينا ثم
او بحيث يسمع كما لو كان شيئا ليس بصحيح لعدم كونه منعكسا ولا مطردا في كليهما اما
في الاول فانه لا يتحقق الجهر باسماع نفسه فقط من غير ان يسمع القريب واما في
تحقق الاخفات بدون سماع نفسه من غير مانع ولا يتحقق مع سماع القريب والتفصيل
في الاول يستتبع جهلا وفي الثاني يستتبع اخفاتا لا ينبغي للتحديد كما لا يخفى
وليس على النساء جهر يعني ان الحكم المستحب الذي وضع للرجال ليس على النساء لكنه
يجوز لهن الجهر مع محافظة لحفظ الصلاة والاصل فيه قول علي بن جعفر
عن اخيه سألته عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة قال لا
الا ان تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها ويستفاد من ذلك الرواية
استحباب الجهر للمرأة اذا كانت اماما فانه لولا الاستثناء من قوله على الجهر
الجهر وجه ظاهر في الاستحباب ويعلل ذلك لعله وجهان اسماع الصوت عورة

من الاجنبية وهذه الرواية شاهد صدق على ما ذكرنا من عدم وجوب الجهر والاخفات
على الرجل فانه لو كان هنا حكم وجوبي فلا وجه لاختصاص الرجل به فانه قد علم بالضرورة
من الدين اشتراك جميع الناس في جميع الاحكام الا فيما يختص بالرجل والمرأة بان
يكون للرجولية والانوثية دخل في الحكم ولذا لو ورد احد بحكم تكليفي كان الباقون
مثله من غير سؤال وذلك لعلمهم بان الدين لم يشرع في حق واحد دون احد
او في حق فرقة دون اخرى بل هو شرع في حق الكل فالاشتراك في الدين من ضروري
الدين وادعاء ان الاصل عدم الاشتراك الا فيما قام الدليل من الخارج على الاشتراك
ناش من عدم الخبرة بامر الدين فمقتضى القاعدة فيما لم يعلم اختصاص احد الفريقين به
الرجل والمرأة الاشتراك واما اختلاف الفريقين في بعض الاحكام كوجوب الجهاد
وصلوة الجمعة على الرجل دون المرأة وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذ من فوق
الركبتين للمرأة دون الرجل وكذا جواز النكاح للمرأة دون الرجل ووجوب ترك
الحيض والنفاس لها دونه الى غير ذلك ليس تخصيصا لعموم الاشتراك بل
من جهة اختلاف الموضوعات بان يشرع حكم في حق الرجل دون المرأة كما
لو جعل في حق العرب دون العجم بل من جهة اختلاف الموضوعات فان قوام
امر الجهاد بالرجال دون النساء كما هو معلوم فالموضوع في حق الكل فانما المشرع لكن
المباشر الرجال لا النساء وكذا الموضوع في صلوة الجمعة هو الرجل دون المرأة لها
وضعها لعزة سلطان الاسلام لحضور الناس في كل اسبوع مرة ومعلوم ان ذلك
ايضا قائم بالرجال والموضوع في النكاح هي المرأة الاجنبية ولذا لا يجوز نكاح
المحارم لا ان جواز النكاح حكم ثبت في حق بعض النساء دون بعض لعدم
وقوع مثل ذلك في الشرع لانه يستحيل على الشارع جعل الحكم في حق بعض
دون بعض وبالجملة فالاختلاف في الحكم لاختلاف العنوان فكلما ثبت للمرأة
مثلا حكم فانما هو بعنوان المرأة يعني ان الانوثية المرأة دخل في الحكم بمعنى ان الحكم قائم
بتلك الجهة مثلا وضع اليدين على الفخذين في المرأة من جهة ان لا يرتفع عجيزتها

ولذا اختصها وهكذا النكاح وغسل الحيض وغير ذلك فلم يكن الحكم راجعا الى جهة
الرجولية والانوثية فالكل فيه مشترك والجهر والاخفات فيما نحن فيه ليس لما يرجع
بعنوان الرجل فانه لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة نعم لو كان صوت المرأة عورة
فلان وجب الاخفات لوجوب ستر العورة لكنه ليس بعورة قطعا فانه لم يستر من زمن
عصر الائمة لان صوتها من الرجل في المعاملات والمرافعات وغير ذلك
مع الحوائج الا ضرورة وقد نقل ان فاطمة عليها السلام خطبت في المجلس العام
نعم من ذلك كلما ان الجهر ليس واجبا على الرجل بل يستحب له الجهر للمرأة
وذلك لسبب بحيث يجعل الحكم مختصا بالرجل ويمنع من ثبوته في حق المرأة نعم يمكن
برجحان الجهر للرجل لا استحباب بالرجل مع بقاء اصل الجواز للمرأة والخنثى
شبهة منهم لا يكون فيه علامة الرجل ولا المرأة فان علم بالحال فهو فهو الواقع اما
او انثى ولا تخلو من احدهما فان علم بالقرائن او بعد الاضلاع احد الامرين والا
فالقرعة فاذا استعملها اما انه رجل او انثى فحكمها حكم الرجل او الانثى في جميع
احكامها وقد يكون فيه علامة الرجل والمرأة وهو يرجع بينهما ولا يحكم عليه بحكم
الرجل ولا المرأة بل يتخير فيما نحن فيه بين الجهر والاخفات لا من جهة انه
لا حكم لها فان الحكم للرجل او المرأة وهو ليس من احدهما لا من جهة دوران الامر
فيما بين المحذورين للعلم بانها ليس برجل ولا امرأة فلا وجوب ولا حرمة نعم
اما والرياضة فيما يمكن كما في الارث فان نصيبها ما بين نصيب الرجل والمرأة
بحسب المواد المختلفة ثم انه على ما ذكرنا من عدم وجوب الجهر والاخفات على
العالم لا اشكال في الجاهل بالطريق اولى واما بناء على الوجوب فقيل انه يعذر
الجاهل ولو كان مقصرا في الجهر والاخفات والقصر والاتمام ولو كان في الوقت
لقول الباقر عليه السلام في رجل جهر فيما يخفت فيه او اخفت فيما يجهر فيه فان فعل
ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته وفي رواية
العيص عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل صلى وهو مسافر فاتم قال ان

فان الاخير بالخصوصية له مع جواز نفس امين وان المنهي هو التوجه بامين وانها
اخترعها الناس وجعلت عملهم عليه فيستفاد من الاخبار الخصوصية مع كون عملهم العكس
جواز انها امين لو كان خصوصا اختلف الشيخ في وجه التحريم والابطال يقول انه ثم
ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول امين من كلامهم لانها
ليست بقرآن ولا دعاء وانما هي اسم للدعاء والاسم غير المسمى ويرد اه في الخبر
عن جميل عن ابي عبد الله قال اذا كنت خلف امام فقرأ الحمد وفرغ من قرائتها فقل
انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل امين وعن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه
قال له اقول امين اذا فرغت من فاتحة الكتاب امين قال لا اقول اما كلمة امين فلا
فلا ريب في انه دعاء مثله استجب فاية الامارة الاولى يدل على الدعاء بحيث ان الثا
بهيئة مثل اسكت وصه ولو سلم انه اسم صوت وليس موضوعا لمعنى فلا نقول انه
او خالي في الصلوة فانه يترتب عليه احكام الموضوع من حيث الافادة وغيرها وان كان
مهملا كما في كلمة تعالى فلا تقل لهما اف انه اسم صوت للضجر مع انه واقع في القرآن
كما في قولهم تعالوا نشبع ابائنا الابد واما رواية الحلبي فلا تدل على الحرمة فضلا
عن الفساد لو حملنا النهي عن ذلك نعم الحرمة معلومة من الخارج فان الفعل
امين مع كيفية مخصوصة يعرف الدين وليس فيه ذلك الفعل الا كيفية في الصلوة
والنهي انما تعلق بالصلوة مع هذه الكيفية بمعنى انه لا يصح بهذه الكيفية لم يشتمل وانه
يقتضي البطلان ايضا لا من جهة عدم جواز اجتماع الامر والنهي بل لو قلنا بجواز الاجتماع
هنا ايضا لا تحاد مصلوة الامر والنهي من جميع الجهات فظهر انه ذكرنا ان قول امين مع كيفية
مخصوصة محرم ويبطل الصلوة واما قوله خفضا فلا ريب في جوازه للامام والمأموم والمنفرد
والنهي في رواية الحلبي انما هو لعدم الاعتياد مع ذلك منفردا حتى يقع في الصلوة
ايضا بعنوان التوجه المحرم واما رواية معوية بن وهب قلت لابي عبد الله عليه السلام
اقول امين اذا قال الامام [illegible] ولا الضالين قال هم اليهود والنصارى
عدول عن الجواب كانه بل اجاب عليه السلام بفعل اليهود وما صلاة المتفق

عليهم ولا الضالين اليهود والنصارى وعدول المعني غير حكم فالمقام مقام ان يحمد الله ويشكره
على نعمة المتحققة ولذا قال ثم قل انت الحمد لله رب العالمين بمعنى ان الانسب بالمقام
هو الثناء واما جواز امين مع عدم امكان قصد الدعاء في اهدنا الصراط المستقيم لان
وضع القرآن على نحو واحد في جميع السور والايات فكما انه لك في قل هو الله احد خطاب
مع عدم امكان قصد الخطاب لاستحالة مخاطبة الشخص لنفسه كذلك اهدنا وفاد لو لم
القصد لعدم وضعه للدعاء وانما وضع للقرآنية فلا اشكال في قول امين عن تلك الجهة
لتحقق الدعائية لا محالة الخامس التاسعة الموالاة في القرائة تيك وهي شرط في صحتها
لو قرءها خلالها من غيرها سنابق القرائة للتأسي بالنبي ص فانه كان يوالي في قرائته
ثم قال صلوا كما رأيتموني اقول الموالاة قد يعتبر في حروف الكلمة وقد يعتبر في الكلمات
بالنسبة الى الكلام الواحد وقد يعتبر في الكلام بالنسبة الى الكلام الاخر اما الموالاة في حروف
الكلمة فليس بقبل امر الشارع بحيث لو لم يعتبرها لجاز الفصل فيها بل انما هي جهة
فان ايجاد الكلمة والتكلم بها لا يتحقق الا باتصال الحروف فان كون الكلمة كلمة واحدة
انما هو بانضمام الحروف الا ترى ان من يريد التكلم بضرب لو تكلم بالضاد ثم بعد ساعة
بالراء ثم الباء لم يتكلم بضرب فالفصل بين الحروف ينافي الوحدة الملحوظة في الكلمة
وهذا جهة عرفية لا ربط لها بالشارع وهكذا الكلام بالنسبة الى الكلمات المركبة منها
فان وحدة الكلام انما هو بانضمام الكلمة مع الاخرى والكلمات اذا انفصلت تصير كلاما
واحدا فالفصل بين الكلمات بان تكلم بزيد ثم بالقائم بعد يوم مخل بالوحدة التي بها
يصير الكلام كلاما وكذا الكلام ايضا بالنسبة الى الكلام الاخر كما في الايجاب والقبول في
العقود فانه لا يجوز الفصل بينها لتوقف حصول العلقة بين الشخصين والمال
في البيع او بين الشخصين في النكاح مع القبول بعد الايجاب متصلا والا لصار
الايجاب بعد منزلة الايجاب والقبول منزلة الكلام الواحد ولذا لا يجوز
الفصل بينهما ومما ذكرنا يظهر حال السورة ايضا فان قرائة السورة الواحدة لا يكون
الا باتصال الايات بيان ذلك ان للسورة بالنسبة الى الايات وحدتان

وحدة في مرحلة التأليف وهو اعتبار الايات سورة كاعتبار اشعار متعددة قصيدة
واحدة ووحدة في مرحلة الايجاد وهي ايجاد الايات او الاشعار متصلا ومتواليا
فان اعتبار السورة الواحدة لا يحصل الا بايجاد اياتها عقيب الاخرى فان فصل الاخرى
بالفصل الطويل فلم يوجد تلك السورة اذا وجد الايات المؤلفة منها السورة فالفصل الطويل
المخل بين الايات مخل للوحدة المعتبرة في مرحلة الايجاد فان قيل انه يصدق قرائة
ذات السورة بقرائة اياتها ولو بالفصل الطويل فما وجه اعتبار التوالي في ايات
السورة قلنا هذا حق لو تعلق الحكم بالسورة باعتبار الوحدة التاليفية لكن الحكم
متعلق مع قرائة السورة باعتبار الايجاد لكونه ينصرف الاطلاق قرائة السورة ولا
اعتبار التوالي بين الايات وهذا انما يرجع جهة عرفية وليس يقتصر الى مستدل
عليه بالتأسي والاخذ بالفضل لتيقن ونحوها اما لا منع له فحينئذ لو سكت في خلال
القرائة بحيث خرج عن كونه قاريا بطلت القرائة وكذا لو قرأ ايه من غيرها
كذلك او دعاء بالمباح لكن هذا في صورة العمد واما السكوت الطويل نسيانا او
قرائة الاية الطويلة او الدعاء الطويل لم يقطع القرائة وقرأ الباقي لعدم التصاح
القرائة حتى فلا يترجح بان يتصله بخلاف صورة العمد فانه منع العمد قطع الاية
نعم لو كان السكوت بحيث يمحو صورة الصلوة استأنف الصلوة مطلقا عمدا او
ونقل عن الشهيد القطع ببطلان الصلوة مع العمد ولو لم يكن ماحيا للصلوة لتحقق
المخالفة المنهي عنها وهو ممنوع حتى العلم كون ذلك النهي مقتضيا للفساد وهذا
بعيد عن الشهيد وبعد تقييد الشيخ منه مع انه يستأنف القرائة مع العمد و يبني
مع النسيان ثم انه نقل الشيخ منه وغيره مع انه لا يقدح في الموالاة الدعاء بالمباح
وسؤال الرحمة والاستعاذة من النقمة عند ايتيهما ورد السلام والحمد عند
العطسة وتسميت العاطس ونحو ذلك اما سؤال الرحمة والاستعاذة من النقمة
فلانهما من متعلقات السورة ومناسباتها فلا يضر بالموالاة ولو كان طويلا
لكونه بمنزلة نفس السورة واما رد السلام والحمد عند العطسة فلكونه

قليلاً لخلاف الآية المستقلة ولو كان قليلاً بحيث لا يضر بالموالاة لاختلال نظم السورة
بالاستقلال لها فهي بمنزلة قراءة شعر في اثناء الشعر فيختل نظم الشعر مع عدم اختلاله
بالتكلم لغير الشعر الفاصل ثم لو سكت قليلاً بنية القطع لم يبطل قراءته لعدم خروجه
من كونه قارياً بمجرد السكوت كما لو سكت لا بنية القطع او نواه ولم يسكت فان المناط
زوال الموالاة ولا اعتبار بالقصد سواء نوى القطع ابتداءً او بنية العود الثالثة انه
اشتهر ان الضحى والم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل ولايلاف لقول زيد
الشحام صلى بنا الصادق ع الفجر فقرأ الضحى والم نشرح في ركعة واحدة وقد سبق
التحريم او الكراهة فلا يقع من الامام الا وهو واجب وسمع المفضل الصادق ع يقول
لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح وسورة الفيل ولايلاف
اتفق القول ان ثبوت البسملة بينها في المصاحف ينادي بامع التصوت بالاثنينية
فانها وان كانت آية من القرآن وبعض الآيات مكررة لكن معناها الافتتاح
لكل سورة وتميز السورة عن السورة بها لا معنى للافتتاح في وسط السورة وفي
سورة النمل ليست للافتتاح بل حكاية عن قول سليمان وقد بينا سابقاً ان القراءة
ليس حراماً ولا مكروهاً بل الافضل تركه والرواية لا تدل مع عدم الفضيلة الا ان
في هذه السور لشدة الارتباط بينها مع ان الاستثناء في رواية المفضل قد يفهم
مع الاثنينية ثم مع تقدم الاخبار ففاد البسملة بينها ايضاً في المصحف وقال
الشيخ ره لاتحاد لانها سورة واحدة وللاجماع مع انها السبب ابتين من سورة واحدة
وفيه انه ان قال بالتحريف في هذه السور بزيادة البسملة فلا يبعد قراءتها الا
مع المنافقة حتى يظهر صاحب الامر عليه السلام وقال ع اقرأ كما يقرأ الناس مع ان الكتاب
لم ينقص القرآن لعدم القائل مع التحريف والقائل معلوم وهو اعتقاد احد او لا بد كا هو
وان قال انها في تلك السور لسبعة القرآن ولم يحرف فعليه ان يأمر الناس
بمحوها في تلك السور من المصاحف لوجوبه عليه الرابعة انه قيل يجوز العدول
من سورة الى اخرى ما لم يتجاوز نصفها الا في سورة الجحد والاخلاص فانه لا

و لا يجب العدول
علط عنه

عنها

عنها لا الى سورة المنافقين والجمعة في يوم الجمعة اقول ان مقتضى القاعدة الاولية
جواز العدول من كل سورة الى غيرها ولو بعد تجاوز النصف في الجحد والتوحيد لكن
لما كان القرآن في الشرع مكروهاً يجوز لو نذر كالافضل والرجوع من السورة الى غيرها
بعد تجاوز النصف في حكم القرآن فالافضل ترك ذلك الرجوع كما ورد في الجزاية
في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها قال له ان يرجع ما بينه وبين ان يقرأ ثلثيها
فان معناه انه لا يرجع بعد ذلك والتعبير بذلك بحذافيره في الحقيقة للتجاوز من النصف
وان حده قراءة ثلثي السورة بالتخمين لعسر التحقيق بل لا يوجد من بعد آيات السورة
فيعلم نصفها وثلثيها فالمستفاد من الاخبار كون الرجوع بعد تجاوز النصف تركاً للافضل
واما الحرمة فلا يستفاد من الاخبار فقد لعدم دلالة النهي مع ذلك لوجب واما الجحد والتوحيد
فلما كان لها فضلاً ذاتياً كما عن ابي عبد الله ع قال كان ابي يقول قل هو الله احد تعدل
ثلث القرآن وقل يا ايها الكافرون ربع القرآن وليس ذلك في ساير السور ولذا
ورد النهي عن الرجوع منها الى غيرهما ولو لم يتجاوز النصف كما في رواية الحلبي عن
ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرأ
بغيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان تكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين
منها والمراد ان الرجوع منها ترك للافضل نظره في غيرها بعد تجاوز النصف ولما
الرجوع منها الى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة لكون فضلها بالنسبة الى هذا اليوم
والى صلوته اقوى من الجحد والتوحيد وترك القرآن فيه قال بعضهم بوجوب السورتين
في تلك الصلوة الخامس الركوع وهو الانحناء مقابل الاستقامة ولذا
يتحقق في حال القعود ايضاً لتحقق الاستقامة هناك ايضاً ويتحقق ذلك
بمجرد الخروج من الاستقامة وهو اول درجات الركوع ثم الى ان يصل الى
السجود الشامل للركوع المطلوب في الشرع وهو واجب في الصلوة وركن
يبطل الصلوة بالاخلال به عمداً او سهواً لقول الباقر ع في حديث ان امير المؤمنين ع
كان يقول ان اول صلوة احدكم الركوع فيصير ترك الركوع بمنزلة ترك نصف الصلوة

٢ بالنسبة الى ساير السور

فيدان الركوع
ركن في الصلوة

لكونه اول الصلوة اي اول الافعال التي تجب بعد الحضور عند المولى كما هو التفصيل في
القيام ولقول رفاعة عن الصادق ع سألته عن رجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم
قال يستقبل ولما اخرجه يضع لكل شيء من ذلك مواضعه وعن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال اذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدتين وترك الركوع
استأنف الصلوة وهذه الاخبار تفيد ان اصل الركعة هو الركوع وان العمدة في تمامية
الركعة التي هي عبارة عن الركوع والسجود وهذا اسلوب الركنية واستدل مع
وجوب الركوع في الصلوة بالاجماع وبقوله تعالى اركعوا وبتعليم الاعرابي عند تعليمه الصلوة
وبامثال ذلك وقد ضرب بان اصل الركوع اوضح من ان يستدل عليه بامثال ذلك
فانه معلوم من الشرع من غير ان يحتاج الى اثباته بتعليم الاعرابي ويجب فيه الانحناء
الى ان يصل ركوس اصابعه الى عيني الركبتين خلافاً لابي حنيفة فانه اكتفى باصل
الانحناء لانه لا يخرج عن حد القيام الا بذلك ويدل مع ذلك الحديث ما روي عن زرارة
في حديث طويل عن الباقر ع في بيان الركوع واذا اردت قال ثم تلغ باطراف اصابعك عين
الركبتين وفرج اصابعك اذا وضعتها على ركبتيك فان وصلت اطراف اصابعك في
ركوعك الى ركبتيك اجزأك ذلك واحب الى ان تمكن كفيك من ركبتيك فان قوله
فان وصلت بعد قوله تلغ معناه انه لا يجزيك غير ذلك وتؤيده قوله واحب الي
يعني ان الواجب هو المقدار المذكور لكن ايستحب الزيادة على ذلك المقدار الواجب بان
ينحني الى ان يصل كفاه ركبتيه ويمكنهما منهما ويجعل اصابعه في عين الركبة متفرقة
ويستفاد من هذه الرواية ان وضع اليد ليس بواجب بل محبوب عند الشارع
ان يوضع اليد على ركبتيه وقوله اذا وضعتها ايضاً يدل على عدم الوجوب فالمقصود
الانحناء على الحد الذي حققه والتعبير بوصول الاصابع لكونه معرفاً لهذا المقدار
والمكان نفس الوصول ليس فيه موضوعية حتى لو وجد شخص كان يداه اطول
بحيث يبلغ ركبتيه من غير انحناء او قصر او كان مقطوعاً بحيث لا يبلغ الا بالانحناء
من المعتاد كيف انه يجب عليهم الانحناء كما ينحني مستوي الخلقة لكونه المطلوب في الشرع

وهكذا

وهكذا لو انخنس واخرج ركبتيه وصار بحيث لو مد يديه فالتا ركبتيه لم يكن ركوعاً
لعدم تحقق الانحناء ثم ان العاجز عن الحد الخاص يأتي بالممكن لتحقق ذات
الموضوع فان الموضوع في الحقيقة هو الانحناء لان الركوع عبارة عنه وتحديده
في الشرع تقييد للموضوع في مرحلة الطلب وتضييق له الوجه في مرحلة الامتثال يعني
ان مطلق الانحناء لا يجزي في الامتثال وان كان بذاته مطلوباً يعني ان الانحناء الذي هو
الركوع له درجات والمطلوب في الشرع هو المرتبة الخاصة منه وليس الانحناء المطلق
موضوعاً بان يكون الفعل جزءاً منه فان الانحناء بهذا الحد ليس الا جعل الشارع كلّه
ركوعاً بل ان بتصرف الشارع في كون هذه المرتبة مطلوباً ان الموضوع الذي هو الانحناء
المطلق ليس مطلوباً على الاطلاق بل المطلوب مرتبة خاصة منه وهذا معنى تضييق الموضوع
في مرحلة الطلب والغرض من هذا التضييق نفي الاجزاء مع الاقل واما الزيادة عن
الحد الخاص فاحب عند الشارع لتحقق المطلوب مع زيادة كما يشعر به قوله واحب
الى ان تمكن كفيك من ركبتيك فالفعل ليس داخلاً في الموضوع كي ينتفي بانتفائه
ويتمسك في اثبات الممكن مع فاعدة الميسور وبامتناع التكليف بالا يطاق بالنسبة الى
الزيادة من مقدار الحاوق حينئذ الراكع يجب عليه ان يزيد يسير انحناءه ليتحقق
الركوع الاختياري الذي هو من افعال الصلوة والركوع القهري الاضطراري ليس
فعلاً بل هو وصف موجود في الحي وهو قيام ذلك الشخص والمقصود قصد الفعلية له
ويجعل الوصف الوصف الموجود فعلاً وقال الشيخ ره الراكع خلقة يزيد يسير انحناء
ليفرق بين القيام والركوع وان لم يفعل لم يلزمه لانه حد الركوع فلا يلزمه الزيادة
عليه واختاره المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة لكن فيه ان ذلك الانحناء لو
كان ركوعاً له شرعاً فلا وجه لاستحباب الزيادة اليسيرة عليه لعدم كونها ركوعاً شرعاً
ولا معنى للفرق بين القيام والركوع بعد ان كان هيئته ركوعاً غاية الامر ان تلك الهيئة
ركوعية بالحالتين وان لم تكن ركوعاً بل كان ركوعه الانحناء الزائد فلا وجه لعدم
لزومه مع انا نقول ان اول ركوعه عبارة عن تلك الزيادة القليلة لان الزيادة عين

ركذا لو انحنى على قفاه
او احد جانبيه فان الركوع
المطلوب في الشرع هو انه
يتقوس على صدره وبطنه
صح

م يخفى ان ذات الركوع الذي هو الانحناء
لا يجزي بالنسبة الى الحد الخاص
في نفسه مطلوب بالشارع
كون الزائد مقومة للركوع
فاسد فانه عين الركوع
لو يجز عن الحد الشرعي
مقام ذهاب معقول
ولم نصب الحد الخاص لذكر
فقام سهواً لا يجوز له الركوع
ثلاثين الزيادة في الركن

اصل الركوع فلا وجه لعدّه فلا يلزم من الزيادة عليه وهذا القول مع قطع النظر عن فساده لا يجمع
اطرافه والحاصل لا اشكال في وجوب الزيادة اليسيرة لكونها كونا تاما ان القدرة على القيام
تلك الهيئة باعتبار القدرة على نصبه بالعقود مثلا لا يجعلها فعلا اختياريا فان فعل الركوع عبارة
عن تحصيل وايجاد تلك الهيئة على تلك الهيئة لم يحصل شيئا لوجوده بنفسه نعم لو امكنه ان ينقص
من انحنائه حال قيامه باعتبار او غيره ثم ركع له لايجاده ولا يجب الزيادة عليه كما في الذكرى
(ويجب فيه الطمأنينة) وهي معناها السكون بحيث تستقر اعضاؤه في الركوع لما روي ٢ ثم الذكر قيل عمّ
عن الباقر عليه السلام انه يركع حتى يرجع كل عضو موضعه والغرض من الوجوب هو الشرطية
لا التكليف لوضوح ان الطمأنينة ليست بواجب مستقل في عداد سائر الافعال بل هو شرط
في الركوع حال الذكر سواء كان واجبا او مستحبا لعدم الفرق في ذلك بين ان يكون الذكر
واجبا او مستحبا فلا وجه للتقييد بالتقييد كما في الذكرى ان هذه واما اتيانها في الذكر الواجب وما ذكر
الشيخ قده في الخلاف انها ركن وبه قال الشافعي وهذا القول نظير في غاية التعجب من الشيخ
للاتفاق مع انه اذا تحقق مسمى الركوع شرعا ونسي الذكر فيه ولم يطمئن صحت صلوته اتفاقا
اي معتبرة في الذكر فانه لم يبطل الصلوة بنسيان المشروط فكيف يبطل بنسيان الشرط مع
ان اركان الصلوة معلومة بحقيقة مبينة وليس الطمأنينة منها لعدم كونها فعلا من افعالها تعلق
ووجهه بعض الفقهاء رضوان الله عليهم بان مراده اول مراتب الاستقرار الذي لا يتحقق مسمى
الركوع الا به وفيه انه يتحقق مسمى الركوع بحيث يقطع بوجوده من دون السجود ولا يجزم الا بحرى استقرار والذكرى
وقال العلامة قده في المنتهى ان مراده الوجوب من قبيل اطلاق الكل على الجزء وبتقدير التسهيل
في ان مراده العزم منه وهو غير جميل فانه لو صح فانما هو في المركب الخارجي لا المركب الذهني دالك لاطلاق م
مع انه لا شك في مفهوم الركن فانه عبارة عن نفس الجزء الذي يبطل الصلوة بالاخلال به
عمدا او سهوا وتلك الصفة ليست داخلة في معنى الجزء اتفاقا ويمكن توجيه كلام الشيخ بان
السكون الذي هو الطمأنينة تارة يكون مقابل الحركة فيكون المراد قطع الحركة
وهذا معتبر في الركوع فان الركوع حركة الى الهيئة والانحناء بجميع مراتبه حتى الحد
الشرعي محقق للمقدمة الى السجود ما دامت الحركات متواصلة وان كان الانحناء

عقدار

بمقدار الحد الشرعي ركوعا لكنه ركوع مقدمة للسجود وليس مستقلا ولا يستقل الا
بالسكون وقطع الحركة مقدارا ما فان تميز الانحناء الذي هو المقدمة للسجود والذي
لا يتوصل الى السجود لاستحالة الطفرة عن الانحناء الذي هو فعل مستقل انما هو بالسكون
وقطع الحركة فهذا السكون في الحقيقة مقوم لحقيقة الركوع وبدونه لا يتحقق الركوع
الذي هو جزء من الصلوة فلا اشكال في ان هذه الطمأنينة ركن لا بمعنى انه جزء ركني في
الصلوة في عداد سائر الاركان على المعهود انه ركن مقوم في الركوع وبانتفائه عمدا او سهوا
لا يتحقق الركوع فيبطل الصلوة لفوات ركن وبهذا الاطلاق يصح في الركوع ولا يمكن في السجود
ونحوه لعدم المقدمية وتحققه بمجرد وضع الجبهة على الارض وتارة يكون السكون مقابل
اللبث كاشتغال اطمأن في المكان اي اقام فيه ولبث وذلك ايضا معتبر في الركوع والسجود
ولا يكتفى بمجرد تحقق المسمى منها فانه مقام الخضوع بل ربما يصير الاستهزاء
للمولى كما هو محسوس في الخارج ايضا ولا يكتفون بمجرد الانحناء من غير لبث ويدل مع
ذلك ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليهما السلام قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد
اذ دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده فقال رسول الله صلى الله عليه وآله نقر كنقر
الغراب لئن مات هذا وهكذا صلوته ليموتن على غير ديني والمراد من عدم اتمام
الركوع والسجود مع تحقق المسمى عدم اللبث فيهما بمقدار الذكر الواجب فالحق والظاهر
نعم في ان هذه الطمأنينة ركن بحيث لا ينفع الركوع للتعظيم بدونها ويصير استهزاء بالمولى
وتارة يكون المراد منها مقابل التزلزل والارتعاش وهذا هو المبحوث عنه
في كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم وشرطيته ذلك في الركوع بحيث يبطل
الصلوة بمجرد الارتعاش عمدا لا يستفاد من الادلة نعم لو كان بحيث يوجب
امحاء صورة الصلوة فهي حينئذ ركن يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا
ومراد شيخ الطائفة قده هو المعنى الثاني اعني اللبث وعدم التسرع في رفع الراس من
الركوع بعد تحققه وهذا هو المراد من الطمأنينة في الاخبار والشاهد على ان مراد
الشيخ ما ذكرنا انه قده مسبوق في هذا القول من ابن الجنيد قدس الله سره وتبعه في ذلك

وعبارات ابن الجنيد قده عبر عنها بلفظ اللبث كما في الذكرى عند ذكر فروع ابن الجنيد
انه لو نسي التسبيح الا انه قد لبث راكعا ساجدا مقدار تسبيحة واحدة اجزأته ومعنى هذه
انه لو لم يلبث لم يجزه فيكون اشارة الى ان الطمأنينة ركن كقول الشيخ انتهى ومراده
انه يصح صلوته لو نسي الذكر اذا اتم ركوعه بالطمأنينة فيها بمعنى عدم التسرع في رفع الراس
وقد عبر عن ذلك بلفظ اللبث والشيخ قده عبر بلفظ الطمأنينة وهذا واضح قال الشهيد قده
في الذكرى ويجب كونها بمقدار الذكر الواجب لتوقف الواجب عليها ولا تجزي عنه
الطمأنينة مجاوزة الانحناء القدر الواجب ثم العود الى الرفع مع اتصال الحركات
لعدم صدق اسم الطمأنينة نعم لو تعذرت اجزأ زيادة الهوي ويبتدئ بالذكر
عند الانتهاء الى حد الراكع وينتهي بانتهاء الهوي وهل يجب هذا الهوي لتحصيل الذكر
في حد الراكع الاقرب لا للاصل فحينئذ يتم الذكر رافعا راسه انتهى قوله ويجب كونها الخ
وفيه ان الطمأنينة بمعنى الاستقرار ليست لتحصيلها حقيقة في الركوع وانما هي شرط للذكر
بناء على وجوبها ولا فرق في ذلك بين الذكر الواجب والمستحب فلا وجه للتقييد بالذكر
الواجب وليس في الاخبار ما يدل على ذلك كما تقدم لعل ان المراد منها الطمأنينة بمعنى
الوقوف واللبث ففيه ايضا انه ليس محدود بحد فانه حد عرفي موكول الى العرف
والمرجع فيه نفس الشخص ومن هنا يعلم الحال في عبارة الشرائع من قوله الثاني الطمأنينة
فيه ويجب بقدر الذكر الواجب فان الطمأنينة بمعنى الاستقرار ليست بواجبة في الركوع
ولا ربط لها به وانما هي شرط في الذكر ومحله ذكره بعد التعرض لذكر الركوع فان الطمأنينة
بمعنى الوقوف واللبث محله قبل التعرض بالذكر لكنها ليست محدودة بحد قوله ولا تجزي
عنه الطمأنينة الخ اقول التعرض لهذه المسألة لا وجه له لان المراد من الطمأنينة الوقوف
فانه يصح ان يقال هل يجزي زيادة الانحناء من الوقوف لحصول الغرض منها فان الظاهر
عدم رفع اليد عن الركوع وهو يحصل بالزيادة كالاسراع الهوي اولا بل لا بد من المكث
في الحد الشرعي واما لو اريد منها الاستقرار فلا وجه لذكر هذا الفرع بل هو اجنبي محض
لعدم المناسبة بين الاستقرار وزيادة الانحناء مع ان المفروض ان الحركات متواصلة مع

انه

انه لا معنى للاجزاء عند التعذر والاضطرار والمفروض عدم صدق اسم الطمأنينة حال
الاختيار والاضطرار لا يجعلها طمأنينة قوله وهل يجب هذا الهوي الخ وقياس وجوب
الذكر حال الركوع وعدم جوازه بعد رفع الراس والانتصاب عنه حال الاختيار
فلا اشكال فيه الا انه لا يتمكن من الحد الخاص ويتمكن من اول درجة الانحناء ولا يتمكن
فيه من الوقوف عند الذكر بعد الانتصاب والمفروض فيما نحن فيه انه يتمكن من
تحصيل الركوع والذكر في حد الراكع بان يبتدئ بالذكر في حد الركوع وينتهي بانتهاء
الهوي الزائد فالمتعين عدم وجوبه للاصل بل الاصل الاشتغال مع انه لو يجب هذا
الهوي يتمكن الشخص من تحصيل حال الانحناء فانه يبتدئ به في الحد الشرعي وينتهي في اوائل
مراتب الانحناء قبل رفع الراس والانتصاب فلا وجه لقوله يتم الذكر رافعا راسه
ويحتمل ان يكون مراده قبل الرفع بان يتم الذكر حال الانحناء قبل الانتصاب ابتداء
بالذكر عند الشروع بالرفع ثم انه لو لم يتمكن من الوقوف في الركوع والسجود لكن تمكن
من الوصول الى حدهما فهل يجب ذلك او الايماء الاقرب الاول لتحقق اصل الركوع
والسجود وكونهما استهزاء انما هو للمختار لا للمضطر كما ان ارتعاش الراس استهزاء ومان حقنو عمدا وتعظيمه عبادة من ذلك منه
من المختار بخلاف المرتعش (ويجب رفع الراس من الركوع وهو الانتصاب
قائما) ولا يجوز ان يهوي للسجود قبل الانتصاب الا مع عذر واما وجوب رفع
الراس فلان معنى الصلوة قائما وقوع الافعال حال القيام كالركوع فانه قيام
مقابل القعود واوحد القيام كالسجود مثلا فان كونه سجدة القائم انما يكون اذا
وقع عن قيام وذلك واضح لا اشكال فيه مضافا الى قول الصادق عليه السلام اذا رفعت
راسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك فان قوله اذا رفعت تدل على
ان الانتصاب واجب لكونه بيانا لحدود الصلوة واستدل على وجوب الانتصاب
باقامة الصلب وفيه ان اقامة الصلب اعم من الانتصاب ولا ربط لها
بالانتصاب فان الانتصاب عبارة عن الاستقامة ويستوجب فيها اقامة الصلب
اعم انتصاب فقرات الظهر فانه يتحقق الاستقامة بدون اقامة الصلب

واما وجوب الاستقامة وعدم الانحناء بذات القيام الموجود في حال الركوع ايضا فلانه
ينصرف اطلاقه لكونه الكل معناه فيه كما في القيام ويجب الطمأنينة بمعنى الوقوف حال الانتصاب
فانه لا يتحقق القيام المعتبر معه الا بالوقوف قليلا يسيرا ونقل عن الشيخ في الخلاف ركنية
هذه الطمأنينة ولا وجه له فلو ذهب الى السجود من غير انتصاب بان سقط الى الارض كان يجب
العود الى القيام نعم لو ترك الطمأنينة سهوا او لعذر بعد ذلك الوصول الى حد السجود
فقد تركها الى العذر كما لو ترك الانتصاب سهوا وذكر قبل الوصول وقد ظهر مما ذكرنا ايضا
ان رفع الرأس ليس بواجب في الركوع ولا يبطل بالركوع بل يسوم عدم الركوع و انما هو
توطئة للسجود ومقدمة له لاعتبار كونه عن قيام فلا شرط فيه فلا واجب في الركوع سوى الذكر
لو كان واجبا واما الانحناء الى الحد الخاص فمحقق حقيقة الركوع لا انه امر زائد عليه
واجب فيه كالطمأنينة فيه فانها محققة لحقيقة الركوع في الشرع فليس للركوع
الا واجب اصلا بلا اشكال ثم انه يشعر عبارة المحقق بان المراد من الطمأنينة
في الانتصاب هو الوقوف فانه قال الطمأنينة فيه هو ان يعتدل قائما ويسكن يسيرا
فان المراد من السكون اليسير الوقوف لتحقق القيام ولذا قال بعضهم انه واجب وقيد
ولا يجوز التطويل فيه وزاده المقدمة للسجود يعني انه ليس بواجب مستقل حتى يجوز
التطويل فيه كسائر الاجزاء عن المقدمة وليس ذلك كالقيام قبل الركوع فانه وان كان
مقدمة للركوع لكن فيه جنبة الاستقلالية ايضا ولذا لو لم يتمكن من الركوع قائما
وتمكن من نفس القيام وجب ذلك بلا شبهة وليس القيام بعد الركوع كذلك لو لم
يتمكن من السجود وقال العلامة ره ويجب الذكر فيه عند علمائنا اجمع لقول
الصادق عليه السلام لهشام بن سالم تقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي
السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة ثلاث والفضل
سبع ثم قال وقال بعض علمائنا يتعين التسبيح وهو سبحان ربي العظيم وبحمده
ثلاثا وبعضهم مرة او ثلاث مرات سبحان الله اقول اما وجوب التسبيح المقابل لسائر
الاذكار فلا وجه له بعد ان هشام بن الحكم وهشام بن سالم سالا الصادق عليه السلام

يجزي

يجزي ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله الا الله والله اكبر فقال نعم كل
هذا ذكر الله فيظهر لزوم الذكر فالذكر الواجب هو الذكر المطلق من جهة هذه الرواية
لكن في اصل الوجوب تردد وليس في الاخبار ما يدل على الوجوب وقوله ع
الفريضة من ذلك تسبيحة لا يفيد الوجوب فان الفرض يطلق مع شدة الاهتمام
ايضا والله العالم السادس السجود وحقيقته الميل والخضوع وليس وضع الجبهة
او غيرها من الاعضاء السبعة داخلا في حقيقته وان كان مطلوبا في الشرع فانه
قيد للمطلوب ماخوذ في مرحلة الامتثال مثل الانحناء الخاص في الركوع ويتحقق الخضوع
بالسجود الكامل [illegible] ولو لم يضع جبهته على الارض فالسجود المقابل للركوع
هو الخضوع التام [illegible] وبالجملة حقيقة السجدة هي العبادة [illegible] ولذا قال تعالى
لا تسجدوا للشمس ولا للقمر والمراد ان لا تعبدوهما ولا تتخذوهما اربابا من
دون الله وليس المراد وضع الجبهة على الارض قطعا ومنه ايضا سجدة الاصنام فان سجود
المشركين لها انما كان لخضوعهم اياها باعتقاد كونها [illegible] انما هو من مطلوع الله [illegible]
لا عن مجرد وضع الجبهة على الارض وكذا في قوله تعالى ان المساجد لله والمراد مواضع السجود
فالسجود يتحقق بكل من الاعضاء السبعة بل بكل عضو كما في قوله تعالى ويخرون للاذقان
سجدا فوضع الذقن على الارض ايضا سجدة حقيقة ومن هنا [illegible] اطلاق السجدة
المسجد على البيوت الخاصة والمراد بيت العبادة ومكانها فانه يستفاد من تتبع الموارد
ان حقيقة السجدة هي الخضوع لا غير ولو كان تكوينيا كما في قوله تعالى
الشمس والقمر يسجدان مع انه يمكن ان يكون المراد السجود الاختياري
كما في حكاية يوسف ع اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم
لي ساجدين فان سجودهم [illegible] ابويه [illegible] لها ساجد [illegible] ذلك
وليس للسجود حقيقة شرعية بل هو باق على معناه الاصلي [illegible]
[illegible] وضع الجبهة تحقق زيادة الركن كما سيجيء تفصيله والاول
ليس الا لله سبحانه واما السجود لادم او لاجل الائمة المعصومين ع كما هو المتعارف

٣ المتحقق بحيث بالاختيار بحيث يمكن وصوله الارض لو اراد الوصول

في عتباتهم المقدسة للزوار ويعتقدون انه سجود له حقيقة فان السجود لادم مثلا
بعنوان انه شخص محترم عند الله وبعنوان انه محبوب عنده فالخضوع لامر المولى
[illegible] العنوان بل هذا الكل في الخضوع لكونه [illegible] للمولى فان الخضوع لعبد المولى
من جهة كونه عبده الكل من الخضوع لعبده كما هو واضح فلا اشكال بعون الله تعالى في تقبيل
العتبات العاليات ووضع الجبهة عليها فلا وجه لمنع الزوار عن ذلك وما ذكرناه اسا
لكل من له احترام عند الله تعالى من العالم والخادم وغيرهما واما ما روي عن ابي عبد الله ع
من انه قال كان رسول الله ص يوما قاعدا في اصحابه اذ مر به بعير فجاء حتى ضرب
بجرانه الارض ورغا فقال رجل يا رسول الله اسجد لك هذا البعير فنحن احق
ان نفعل قال فقال لا بل اسجدوا لله ثم قال لو امرت احدا ان يسجد لاحد لامرت
المرأة ان تسجد لزوجها فانما هو طفرة في الجواب لعدم فهم السائل [illegible]
لعلم انه احق بالسجود في نفسه ونظير ذلك كثير في الاخبار كما روي عن
ابي عبد الله ع في قوله تعالى وخروا له سجدا ان ذلك كان طاعة لله [illegible] فيكون
سجدهم لله [illegible] وتوجها الى السجود اليه كما يقال صلى للقبلة مع انه معلوم ان
ان [illegible] بني ادم [illegible] بالنسبة الى [illegible] والا لم يكن
في سجود الاصنام تلك الجهة وان كانوا يتقربون بعبادتها الى الله لكن ذلك
التقرب من جهة الاتحاد [illegible] فانهم يقولون بان التجلي التام انما هو في الاصنام
[illegible] عن الله سبحانه باعتبار التجلي التام فالسجود لله لاتحادها معه فهذا انه
عبادتها فان الشرك عبارة عن ذلك وليس سواه شرك وبالجملة السجود
المنهي هو السجود للغير بعنوان جعله معادلا مع الله تعالى لا مطلقا كما ذكرناه
وكيف كان يجب في كل ركعة سجدتان وهما معا ركن في الصلاة لو تركتا معا
او زيدتا كذلك بطلت الصلاة ويدل على ذلك انه لم يكن منصوصا اخبار كثيرة
الدالة على ان الصلاة انما هو الركوع والسجود وان السجدتين بمنزلة الركوع
الواحد وحاله الركوع من الصلاة معلوم ولا يبطل بنقصان سجدة واحدة كما

٢ ان هذا المحل [illegible] ثم ذكر مقصد المحل

لا

كما لا يبطل بزيادة واحدة كما سيجيء في مبحث الخلل انشاء الله والمستند في الاول
قول الصادق عليه السلام في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو
قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد
فليمض في صلاته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء والمستند في الثاني خبر
عبيد بن زرارة سألت ابا عبد الله ع عن رجل شك فلم يدر اسجد ثنتين ام واحدة
فسجد اخرى ثم استيقن انه قد زاد سجدة فقال لا والله لا تفسد الصلاة
بزيادة سجدة وقال لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة ولا فرق في
ذلك الحكم بين الركعتين الاوليين والاخيرتين كما حكي عن الشيخ المفيد [illegible]
ثم انه لا باس بتحقيق حقيقة الركن في المقام فنقول ان للركن حقيقة
واقعية ثابتة [illegible] في الخارج بيان ذلك انه قد يحسب للمركب اجزاء
مختلفة ويكون الاهتمام ببعضها اشد واقوى من بعضه والركن عبارة عن هذا
الجزء الذي له شدة اهتمام وحكم ذلك الجزء فساد الشيء بزيادته ونقيصته كما
في اركان البيت فانه يخرج عن البيتية بنقصان ركن وزيادته بمعنى
انه تفوت الحسن المعتبر فيه [illegible] الركن هو ذاك الجزء ويفسر بانه ما
يبطل الشيء بزيادته ونقيصته تفسير للشيء بحكمه وليس بجائز في مقام التعريف
فانه لا بد ان يعرف الشيء اولا ثم يحكم عليه وبالجملة فهذه الحقيقة منطبقة
على مجموع السجدتين وهما معا بحيث يبطل الصلاة بالاخلال بهما زيادة
ونقيصة فيشكل ح بان مقتضاه البطلان بنقصان واحدة ضرورة انتفاء
المركب بانتفاء احد اجزائه فترك الواحدة يستلزم ترك الركن واجاب
في الذكرى بان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مطلقا والا لكان الاخلال
بعضو من اعضاء السجود مبطلا ولم يقل به احد بل المؤثر هو انتفاؤها
بالكلية ولعل الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بترك
السجدتين معا وفيه ان انتفاء الماهية مؤثرة لا محالة والقول بعدم

يمتنع ماهية الركن ولا فرق فيما فرض واضح مع ان التفصيل المذكور باطل لعدم كون
وضع الأعضاء داخلاً في ماهية السجود حتى وضع الجبهة كما عرفت ولو كان الركن
مسمى السجود فهو لا ينتفي الا بانتفائهما معًا لكنه يشكل في طرف الزيادة لزيادة
الركن ولا يلتزم به فلا وجه لهذا الجواب فلا يرتكب كلا وجه لدعوى ان الركن ما
يحصل كان الأصل فيه البطلان عمدًا او سهوًا الا ما خرج بالدليل وكذا دعوى ان
الركن ما ثبت البطلان به سهوًا في الجملة وانت خبير بان هذين التصويبين
ينافيان حقيقة الركن فان حقيقة الركن ليست امرًا تعبديًا كي يخرج عن حكمه
بالدليل او يقال بان حكمه ثابت في الجملة واجاب المحقق الأردبيلي قده
بان الدليل على ركنيتهما معًا انهما لو زيدتا او تركتا معا بطلت الصلوة هو الإجماع
وبعض الأخبار وهما ما دلا على البطلان بزيادة احديهما او تركها وفيه ان الكلام في
مفهوم الركن والمفروض ان الركن هو السجدتان معا ولا ريب في انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فاذا ترك الواحدة فقد ترك الركن بالفرض وعدم دلالة الأخبار
على البطلان بترك الواحدة او بزيادتها لا يدفع الأشكال بل هو المنشأ للأشكال
والا فلا اشكال مع تقدير البطلان واظهر منه في الفساد ما عن البهائي ره في الجواب
من انه لا بعد في اجراء بعض الأجزاء عن الكل فلو جعل الركن كلا السجدتين او ما قام
الشارع مقامها كالواحدة حال النسيان الأخرى لم يكن بعيدا وعن بعضهم ان الركن
احديهما وكلتاهما فان حقيقة الركن لا يتفاوت بحال الأختيار والسهو كي يكون الواحدة
ركنا حال النسيان وما نقله البعض مبني ما قاله البهائي فان مراده ره وكنية الواحدة
حال النسيان واعجب من ذلك كله ما حكي المجلسي ره عن بعض اجلة عصره انه
حل الأشكال بان الركن هو المفهوم المردد بين السجدة بشرط لا اي لا
يكون معها سجدة اخرى والسجدتين بشرط لا وثلث سجدات بشرط لا اذ ترك
الركن ح انما يكون بعدم تحقق السجدة مطلقا واذا سجد اربع سجدات او اكثر دل الأخبار
البغوي زيادة بانه لا خلاف بان بطلان الصلوة بناء الا انه بالاربع او اكثر انما هو ترك

الركن

الركن لا الركن كما هو مقتضى الجواب لمن يرى القول بهذا الجواب لا يصلح لشرح مفهوم
ولا معنى تحت اللفظ من مفردات هذا الجواب فان ركنية الواحدة بشرط لا
معناها عدم جواز الثانية اصلا فالقول بركنية السجدتين بشرط لا
تناقض واضح ومعنى ركنية ثلاث سجدات بشرط لا انه يبطل الصلوة بترك ثلاث
سجدات وبالجملة يكفي في فساده خلو مفرداته عن المعنى ثم قال والأظهر وبخاطر
وجه آخر لدفع الأشكال مع سيان هذا الوجه لكنه اخفى واقل وهو ان يكون
الركن المفهوم المردد بين سجدة واحدة بشرط وسجدتين بلا شرط فاذا اتى
بسجدة سهوا فقد اتى بفرد من الركن وكذا اذا اتى بهما ولا ينتفي الركن الا بانتفاء
الفرد فلا يلتزم بان لا يسجد اصلا او اذا سجد ثلاث سجدات لم يأت الا بفرد واحد
وهو الاثنان لا بشرط شيء واما الواحدة الزائدة فليست فردا لكونها مع اخرى
وما هو فرد لدفع هذا الوجه السجدة بشرط ان لا يكون معها شيء وان اتى باربع سجدات
فاذا اتى بفردين من الا ثنين قال وهذا اوجه مما تقدم لو اراد استقصاء سمعه
لاكمل عن التكلف ثم قال والأظهر في الجواب ان غرضنا من هذا المفهوم اما ايراد الأشكال
على الأحاديث الواردة في الباب او على كلام الأصحاب والأول لا وجه له لخلوها عن
من ذكر الركن ومعناه وعن هذه القواعد الكلية بل انما ورد حكم كل من الأركان
بخصوصه وورد حكم السجود هكذا فلا اشكال يرد عليها واما الثاني فغير وارد وعليه البغي
لتصريحهم بحكم السجود فهو مخصص للقاعدة الكلية فترك الأخبار وانكانت خالية
عن لفظ الركن لكن حقيقة الركن انما تستفاد من الأخبار واما حكمه فهو معلوم
من الخارج فالأشكال وارد على الأخبار فانها مع انها تدل على ركنية السجدتين
ولو ببيان حقيقته تدل مع الفتوى على عدم البطلان بنقص واحدة وكذا يرد على
كلام الأصحاب البغي فان الركن اصطلاح منهم فيما يبطل الصلوة بزيادته ونقصانه
ومطلقا تدل على السجدتين مع انه لا يبطل الصلوة بنقصان الواحدة المستلزم نقصان
الكل وليس نقض القاعدة مجعولة منهم كي يخصص بكلامهم هذا كلا وربما اجيب

واحدة مؤكدة وقد علم من الأخبار ان منزلة السجدتين معًا منزلة الركوع
الواحد كما في العلل عن الرضا عليه السلام فان قال قائل فلم جعلت الصلوة
ركعة وسجدتين قيل لأن الركوع من فعل القيام والسجود من فعل القعود
وصلوة القاعد على نصف من صلوة القائم فضوعف السجود ليستوي با
بالركوع فلا يكون بينهما تفاوت لأن الصلوة انما هي ركوع وسجود والحديث
وانحن الشريف صريح في انه لا تركيب في السجدتين فان التضعيف عبارة
عن تكرير الشيء بمثله وان السجدتين من القاعد بمنزلة الفعل الواحد من القائم كا
كالركوع مثلا فالسجدتان لهما جنبتان الوحدة والتعدد اما الوحدة فمن جهة انه
بمنزلة الفعل الواحد من القائم واما التعدد فانهما فردان من الطبيعة فالسجدة الثانية
متحدة ومتعددة ونظير ذلك صلوة القاعد فان ركعتين من القاعد بمنزلة الركعة
الواحدة من القائم كما بين عليه السلام بقوله وصلوة القاعد على نصف من صلوة
القائم ولذا ان فيها اثر الوحدة والتعدد كما في صلوة الأحتياط في الشك بين ا
الثلث والأربع وصلوة الوتيرة فان المطلوب من المكلف في الشك المذكور
الركعة الواحدة بدلا فانها الفائتة مع تقدير الفوات مع انه مأمور بركعتين
من جلوس بل هو الأفضل فالركعتان بمنزلة الركعة الواحدة الفائتة ولذا
يصير الصلوة الرباعية بها اربع ركعات مع تقدير الفوت لا ازيد ففيها اثر الوحدة
واما التعدد فواضح فان كل ركعة من العقود ركعة مستقلة فيها ركوع وسجود
كالركعة من القيام ولذا كان المشهور مخيرا للشارع فامر بركعتين من جلوس ليخرج
عنه الرباعية فالركعتان من الجالس ركعة واحدة بالتنزيل ومتعددة بالتحقيق
ولكل جنبة اثر كان اثر الوحدة الأجزاء من الواحدة الفائتة ومعنى ان الاتي بها مثلي
من بدلا واثر التعدد خروج الصلوة عن الرباعية وهكذا الوتيرة فانها هي الوتر الذي
من صلوة الليل شرعت للخوف من فوت تقدير الموت ولذا كان في الأخبار ان
المبيت لم يعمل بها لعله بقوم صورته في البقية ركعة واحدة وامر بركعتين الصبح

البغي كما حكي عن السيد على الصائغ وبعض المتأخرين بان المعهود من ترك الركن
في عرف الفقهاء هو ما كان بحيث يمتنع تداركه وذلك يتوقف على شيئين فوات محله
وتلك الفعل وعدم ورود الشرع بفعله فاك ومن ذلك يظهر عدم صحة لزوم البطلان
بترك الواحدة سهوا وفيه ان معنى ترك الركن معلوم وواضح ولا ربط لعرف ا
الفقهاء في ذلك مع ان المعهود امتناع الترك بفوات المحل وليس في الفقه
وكون بترك ثم بتداركه بعد المحل بورود الشرع ولا معنى له فانه فوته يوجب
فساد المركب واشار ما لا معنى له اذكره وقال المجلسي ره في بحاره وربما يتوهم اندفاع
الشبهة بما يوجد البعض المعراج من ان الأولى كانت بامره سبحانه وتعالى والثانية
اتى بها الرسول ص من قبل نفسه فتكون الأولى فريضة وكذا والثانية بالمعنى المقابل
للفريضة وغيره وكون الأول مع قطع النظر عن فساد ذلك في نفسه كما ستعرف
انه تعم ان الأشكال انما هو على تقدير ركنية مجموع السجدتين والا فلا اشكال
مع هذا التقدير وارد بحكم المجلسي ره بعد تسليم دلالة الخبر عليه انه لا ينفع في دفع
الفساد بل يزيده اذ لا يعقل ح زيادة الركن لان السجدة الأولى لا يتكرر الا بان
يغفل انه سجد عن الأولى ويسجد اخرى بقصد الأولى فيلزم زيادة سجدتين
البغي مع انه يلزم انه لو سجد الف سجدة بغير هذا الوجه لم يكن زاد ركنا مع انه
لو اعتبرت النية في ذلك يلزم بطلان صلوة من ظن انه سجد الأولى ثم سجد بقصد
الثانية فظهر له بعد الصلوة ترك الأولى ولم يقل به احد وبالجملة المسألة في غاية
الصعوبة وقد عجز عن حلها الفحول وقد اعترف المحقق الثاني قده بالعجز
وقال ان اصل الحكم فلا اشكال فيه والتحقيق ان السجدتين معا ركن في الصلوة
ولا يلزم ان لا تنتقض بالاجتزاء بالواحدة لأن السجود ليس مركبا من
سجدتين حتى يلزم انتفاء المركب بانتفاء بعض اجزائه فان السجدة الثانية
تأكيد للسجدة الأولى والمؤكد شيء واحد وليس بمستقل وشأنه زيادة فانه ليس
بزائد مستقل وانما هو زيد واحد والشيء لا يتركب من نفسه فالسجدتان سجدة

واحدة

من الزيادة إذا تقرر ذلك فنقول إن السجدتين معاً ركن في الصلاة فإن
الصلاة إنما هي ركوع وسجود كما في ذيل الخبر الشريف فما لم يكن السجدة الواحدة في
الكمال والفضل بمنزلة الركوع لكونه من فعل القيام وعقيبه من فعل القعود وأراد
الشارع التسوية بينهما فأعقب سجدة أخرى لئلا يكون بينهما تفاوت نظر الشارع
بالسجدتين من حيث الاهتمام على حد النظر بالركوع من هذه الحيثية وأما الإخلال
بالواحدة وعدم بطلان الصلاة بفوات الأخيرة فلبقاء ذات الركن أعني السجدة الأولى
فإن عروض الركنية على السجدتين ليس من قبيل عروض الكل على المقدار
الخاص فإن هذا المقدار جهة الكلية ونصف هذا المقدار نصف الكل فالحكم المتعلق
بالكل لا يمكن أن يتعلق بالنصف فإنه تناقض بخلاف السجدتين فإنهما ليس حد الركنية
بأن يكون الواحدة نصف الركن بل السجدة الواحدة ركن تام ولا افتقار فيه من
حيث الركنية لكنها لما كانت موهونة بالنسبة إلى الركوع وغرض الشارع التسوية
بينهما فأعقب أخرى ومن ثم تجامع السهو في واحدة باعتبار السجدة الثانية من جهة النقص
للأولى فالإخلال بالواحدة ليس تناقضاً فإنه اجتزى بالركن التام الموهون من
حيث الكمال فإن هذا أمر يوجد في الأبعاض أن لا يجتزي كما في صلاة القاعد فإن الركعة
منها نصف الواحدة من القائم بنفسها مع أن العاجز عن القيام في الفرض ركعة
من القعود وجعل صلاة القاعد أيضاً أربع ركعات مثل القائم وليس تناقض فإن
ركعة القاعد ركعة مستقلة ولم تكن في الفضل مثل ركعة القائم والفضل ليس ملاك
الشارع فالسجدة الواحدة أيضاً سجدة مستقلة وركن تام لكنه موهون بالنسبة إلى
الركوع واجتزى الشارع بالموهون ولكن إن أطلق طرف الزيادة فإنه محل
الإبطال للركن الكامل مع أن لنا أن نحكم بإبطاله الموهون أيضاً فلك أن تقول
إن الركن هو السجدة الواحدة والسجدتان معاً باعتبارين ونظير ما ذكرنا
ما ذكرنا الشهادة من المرأتين فإنهما من نيابة الشهادة الواحدة من الرجل لا لأنها
حقيقة فإن شهادة كل منها شهادة مستقلة لكنها موهونة بالنسبة إلى شهادة الرجل

شهادة ...

ويجب

ويجب في السجود أمور منها السجود على سبعة أعظم
الجبهة والكفان والركبتان وإبهاما الرجلين لقول النبي ص إنما أمرت
أن أسجد على سبعة أعظم ولرواية زرارة قال قال أبو جعفر ع قال
رسول الله ص السجود على سبعة أعظم الجبهة واليدين والركبتين
والإبهامين وترغم بأنفك إرغاماً فأما الفرض فهذه السبعة وأما الإرغام
بالأنف فسنة من النبي ص وهذه هي المراد من قوله تعالى وأن المساجد
لله فلا تدعوا مع الله أحداً ولا يخفى أن الركن والعمدة من بين المساجد هو
وضع الجبهة على الأرض فإنه المدار في الزيادة والنقصان دون سائر المساجد
مع أنه بها أيضاً يسجد لله ولذا قال أبو حنيفة إن الواجب هو وضع الجبهة فقط
وإن جوز السجود بالأنف أيضاً قال الأخبار لا منافاة إن الواجب هو السجود
وهو يتحقق بمجرد وضع الجبهة وفعل من قول النبي ص إنما أمرت أن أسجد
على سبعة أعظم مع أنه لا ينفي للأمر إلا الوجوب وبالجملة لا إشكال في أن العمدة
هي وضع الجبهة ولذا لا يبطل الصلاة بزيادة سائر المساجد أو نقصانها إذا
كان النقصان سهواً ولكن الأحكام إنما تثبت للسجود وإنما هي لوضع الجبهة
فقط مثل السجود على ما يصح السجود عليه فإنه إنما يعتبر في وضع الجبهة
واعتبار المساواة بين موضع الجبهة والموقف وهكذا ثم إنه لا يجب الاستيعاب
في وضع الجبهة بل يكفي المسمى إذ المطلق السجود على الأرض ولرواية
زرارة عن أحدهما ع قلت له الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة فقال
إذا مس شيء من جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ
عنه والمراد المسمى وهو إنما يجزي إذا كان قدر الدرهم أو مقدار
الأنملة لعدم صدق الوضع على الأرض بدون ذلك كقول الباقر عليه السلام
الجبهة كلها من قصاص الشعر إلى الحاجبين موضع السجود فأيما سقط
من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم ومقدار طرف الأصابع

فإن قوله يتحقق به المسمى ولكن لا يجب استيعاب كل مسجد بل يكفي الإتيان
ببعضه وإن كان الأفضل الاستيعاب ثم إنه إن تعذر الجبهة سجد على
أحد الجبينين أو على ذقنه ولا ترتيب بينهما فإن كلاً منهما ورد في الأخبار
بعد تعذر الجبهة ومقتضاه التخيير وإن كان الترتيب أولى لكون الجبين مع
الجبهة عضواً واحداً والسجود على الذقن سجود حقيقة لا أنه أحد بدلي السجود
قائم مقامه وذكر الصادق عليه السلام في قوله ويخرون للأذقان سجداً أنه
إن كان يضع ذقنه على الأرض إشعار لتلك الجهة وإن السجود على الذقن
أيضاً سجود وإن تعذر ذلك كله سجد على أنفه على حد ... أو على ...
وإن تعذر ذلك أيضاً يرفع إليه ما يسجد عليه فإن ذلك كله مراتب السجود
بخلاف الإيماء فلا يعدل إليه إلا مع تعذر الاختيار [illegible]
جبهته على الأرض [illegible] أن يسجد على الأعضاء [illegible]
ويبطله بزيادة الأعضاء والتعليل فإن الموضوع للحكم إنما هو ذات السجود وهو
يتحقق بمجرد الأعضاء ولو لم يضع وجهه على الأرض واعتبار الجبهة حال الاختيار
اعتبار خصوصية في الموضوع في مرحلة الامتثال مثل الركوع وأما اليدان
فالظاهر أنه لا فرق بين ظاهرهما وباطنهما وإن كان الأحوط الثاني والأقرب
إجزاء وضع الأصابع فإن الموضوع هو اليد والتعبير بالكف في بعض الأخبار
لكونه الغالب في وضع اليد ولو ضم أصابعه إلى الكف وسجد عليها ففي الإجزاء
تردد والأشبه الإجزاء لالتقاء بعض الكف على الأرض وأما الإبهامان
فلا إشكال في تعينهما عند الاختيار ولو وضع سائر الأصابع سهواً أجزأ
فإن الموضوع هنا هو الرجل كما عبر في بعض الأخبار وفي هذا المقام أولا
الإبهام خصوصية زائدة والمراد رؤوس الإبهامين كما هو الظاهر من وضع
الإبهام فإن تعذر وضع سائر الأصابع وإن تعذر وضع ظاهر القدم إلى أن ينتهي
إلى الكعب فإنه حد الرجل فرفع الأول ويجب الاعتماد على موضع السجود

بثقل رأسه

بثقل رأسه ومنه فلا يتحامل عنه ولو كان يسجد على حشيش فثقل عليه حتى
يمكن جبهته عليه لعدم صدق السجود الذي هو السقوط والانحطاط بدون
الاعتماد كما هو واضح ولا يتحقق غاية الخضوع الثالث أنه يجب أن يجافي بطنه
عن الأرض فلو أكب على وجهه ومد يديه ورجليه ووضع جبهته على الأرض لم
يجزئه لأن ذلك لا يسمى سجوداً كما في التذكرة الثالث ما في الشرائع من
وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه مما لا يؤكل ولا يلبس فلو سجد على كور
العمامة لم يجز الكور بفتح الكاف ودورها أقول هذا التفريع لا وجه له
فإن المانع من السجود عليه كونها مما يلبس غالباً فلا وجه لتخصيص العمامة
بالذكر فإن القباء والعباء أيضاً كذلك وإن أراد أن المانع كونه محمولاً كما يطلق
الشيخ ره في ذا المنع من السجود على ما هو حامل له ففيه أنه ممنوع على إطلاقه فإن
مجرد الحمل ليس بمانع عن السجود كما قال في التذكرة فإن فعله لكونه من جنس
ما لا يسجد عليه فيجاب أو فإن وإن جعل المانع نفس الحمل كما في العامة طولب
بدليل المنع نعم لأنه من جنس ما يسجد عليه أو لا فلا بد في السجود عليها للأرض (٢ نع الجبهة)
لكونه شيئاً لموضع السجود مما يتمكن له شيء واحد منها أن لا يكون موضع
السجود أعلى من موقف المصلي بما يعتد به مع التمكن ولا يتعلق
بأن يكون عمقه إلى لبنة أو أزيد بحيث يصدق عرفاً أنه انحط على الأرض
والمعروف عدم جواز ارتفاع موضع السجود عن الموقف بأزيد
من لبنة وفي الدروس أن المراد بها المعتادة في زمان صاحب
الشرع ص وقدرت بأربع أصابع مضمومة وقال في المعتبر لا يجوز
أن يكون موضع السجود أعلى من موقف المصلي بما يعتد به مع الاختيار
وعليه علماؤنا ثم قال وقدر الشيخ هذا الجواز بلبنة ومنع ما زاد وهل الأمر
والمستند في ذلك ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال سألته
عن السجود على الأرض المرتفعة قال إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن

موضع بلا تكلف قدر لبنة فلا باس اقول ان تقدير حد الجواز باللبنة وتقديرها
باربع اصابع مضمومة مما لا وجه له اصلا فان اللبنة ليست من المقادير كي نقدر
بها شيء فانه لا تقدير لنفسها فضلا عن ان يقدر بها شيء لاختلافها بحسب الازمنة
والامكنة بل في الزمان الواحد والمكان الواحد ايضا تختلف وتقديرها المعتادة في
زمن صاحب الشرع باربع اصابع مما لا وجه له اصلا للقطع باختلافها في ذلك الزمان
ايضا فان اللبنة الكوفية ازيد من خمسة اصابع تقريبا فالمناط في حد الجواز هو العرف
فان كان العلو بحيث لم يصدق اسم السجود والانحطاط على الارض فلا اشكال في عدم
الجواز كعدم تحقق السجود وقوله في الخبر المذكور انما كان قدر لبنة فلا باس
ليس تقديرا لحد الجواز لما سبق من انه ليس مقدار معين للبنة حتى في زمانه
بل لما كان الامر سهلا غير مضبوط بحيث يمكن تقديره للعوام ولذا قال الامام ان قدر
اللبنة لا باس فيه اجمالا واما الثاني فلا دلالة عليه لوجوده لا مفهوم هنا فانه لا يقتضي الا
يقرانه لم يصدق اسم السجود ونظير ذلك كثير في المحاورات ثم انه لو وضعت جبهته على
موضع مرتفع بحيث لا يصح معه السجود او على ما لا يصح السجود عليه يرفع راسه
ثم يضعه على المساوي لرواية الحسين بن حماد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسجد
فتقع جبهتي على الموضع المرتفع قال ارفع راسك ثم ضعه وفي رواية قال اذا
وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرها على الارض ويستفاد
من هذه الرواية اولوية الجر فان في الرفع احتمال ان يسهى ويرفع مجموع راسه
باتمام فيزيد في السجود فيكون الجر اولى ولذا نهى هنا عن الرفع والجمع بين
الروايتين بحمل هذه الرواية على مرتفع يصح معه السجود فيجب السحب لئلا يزيد في السجود
وفيه ان السجود لا يزيد الا بان يرفع راسه تماما حتى ينفصل فانه ما لم ينفصل
فهو في السجود والزيادة انما هي بعد ان ينفصل راسا وزيادة السجدة مع بقاء
الذات لا يتحقق الزيادة بل ليست بزيادة في السجدة ثم انه ان لم يتمكن من
الانحناء واتمام التقسيم ما تمكن منه ويجب رفع ما يسجد عليه وان عجز عن ذلك

مم انه ان لا يكون شرطا مفهوم منه

كله

كله او ماء ايماء ومنها الذكر والطمانينة والبحث في الذكر كما تقدم في ذكر الركوع
من حيث الاستدلال والمختار واما الطمانينة بمعنى الاستقرار وعدم ارتعاش
البدن فلا اشكال في وجوبه اذا كان بحيث ينافي الخضوع في الافعال والقيام
واما بمعنى السكون والتثبت وعدم الاجتزاء بمجرد وضع الجبهة فقال الشيخ قدس سره كونه
ركنا كما بيناه في الركوع انما ركن مطلقا في السجود بمعنى انه لا يتحقق السجود
في مقام الخضوع الا بالسكون القليل فيبطل الصلوة بدونه عمدا او سهوا
وقد سبق تفصيل ذلك في الركوع خاتمة في سجدات القرآن
سجود التلاوة واجب في العزائم الاربع وهي سجدة لقمن وحم السجدة
والنجم والعلق ومستحب في البواقي ويدل عليه الاخبار الصريحة كرواية ابي
بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قرئ شيء من العزائم الاربع فسمعتها
فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر
القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد
والمراد من الشيء واحد من السجدات الاربع لا الآية حتى يشمل كل آية من
سور العزائم وهذا الخبر كما ترى صريح في الوجوب ورواية الحلبي قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام يقرء الرجل السجدة وهو على غير وضوء قال يسجد اذا كانت
من العزائم وهكذا مع ان اصل الحكم ليستفاد من لفظ العزيمة ايضا فانها
مقابلة الرخصة وكون الامر مع وجود الرخصة عبارة عن جواز ترك المأمور به
فيكون العزيمة عبارة عن عدم جوازه واستدل على الوجوب ايضا بانها تتضمن
الامر بالسجود فيكون واجبة لان الامر للوجوب وغير الاربع ليس
بصريح في الامر فيكون مندوبا وفيه انه لا دلالة في الآيات الشريفة
على السجود للتلاوة اصلا بوجه من الوجوه وغاية ما يدل عليه ان في الآن
سجودا واجبا واما انه اي سجود ومن اي جهة فاجنبية عن ذلك بالمرة
بل لا يمكن ان تدل آية السجدة على وجوب السجود لتلاوتها والا لزم تقدم

الشيء على نفسه فان آية السجدة موضوع للحكم وهو وجوب السجود عند تلاوة آية السجدة
والموضوع مقدم على دليل الحكم لا محالة فانه لا بد ان يثبت الموضوع اولا ثم يثبت
له الحكم والموضوع لو كان دليلا للحكم لزم ان يتقدم على نفسه فان المفروض ان وجود
الحكم ليس غير وجود الموضوع والعجب ممن غفل عن ذلك واستند عليه الامر
فالمراد من السجود المأمور به غير سجود التلاوة ثم انه يجب سجود التلاوة
على القارئ وكذا المستمع واما السامع للعزائم فالاصل للسامع فيستحب في حقه لرواية
عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ قال
لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان يكون
يصلي في ناحية وانت تصلي في ناحية اخرى فلا تسجد والنهي محمول على نفي
الوجوب ويجب قضاء العزائم لو فاتت لرواية محمد بن مسلم قال سألته
عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة فينسى فيركع ويسجد سجدتين ثم يذكر
بعد قال يسجد اذا كانت من العزائم ولا احتمال لان يكون اداء لان التوقيت
بالفورية العرفية ويجب تكرار السجود على القاري والمستمع كلما
كرر تلاوة السجدة في مجلس واحد كما هو مقتضى القاعدة ويدل عليه ايضا رواية
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه
مرارا في المقعد الواحد قال عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه ايضا ان يسجد
خاتمة المعروف ان المستحب من سجود التلاوة احد عشر لكن يستفاد
من الاخبار استحباب السجود في كل سورة فيها سجدة كرواية ابي حمزة عن
ابي جعفر عليه السلام قال ان ابي علي بن الحسين عليه السلام ما ذكر لله عز وجل نعمة عليه الا سجد ولا
قرء آية من كتاب الله فيها سجدة الا سجد الى ان قال فسمي السجاد لذلك
وفي اخرى عن الصادق عليه السلام العزائم ثم قال وما عداها في جميع القرآن مسنون ولا
مفروض ومن التسابيع التشهد وهو واجب في كل ثنائية مرة بعد رفع الرأس
من السجدة الثانية وفي الثلاثية والرباعية مرتين فلو اخل بهما او باحدهما

مم ولو نوقش في الخبر
بانه ما انفرد به محمد بن عيسى
عن يونس لا يعمل به فنقول
ان الحكم معلوم من غيره
لا يحتاج الى الخبر فانا قد علمنا
من سائر الاخبار ان سجود
التلاوة من اداب القراءة
فلا يجب على السامع ايضا
فان المستمع في حكم القارئ
والله العالم عليه بخلاف السامع
منه

نسيانا

نسيانا لا يبطل الصلوة كما في الخبر لانعدام ان القرائة سنة والتشهد سنة
ولا تنقض السنة الفريضة وعن ابي بصير قال سألته عن الرجل ينسى
ان يتشهد قال يسجد سجدتين يعني للسهو ثم يتشهد فيهما والاخبار في ذلك
كثيرة واما لو اخل بهما عمدا فهل يبطل او لا فنقول الحق انه لا يبطل ايضا الا
في التشهد الاول من الثلاثية والرباعية دون التشهد الاخير منهما ومن الثنائية
والوجه في ذلك انا قد علمنا عدم جزئية التشهد من الصلوة لا القرائة
من قوله عليه السلام اول الصلوة الركوع وقول الرضا انما جعلت الصلوة ركعة
وسجدتين وغاية ما يمكن ان يدل عليه الاخبار على تقدير الدلالة هو اعتبار
التشهد وجوبا حال الاحرام مثل القرائة واشتغال الذمة به ولا نعلم مقدار
الاشتغال فهل هو بحيث لو وقع منه قهرا ما ينافي الاحرام بان احدث قبل التشهد
يبطل العمل راسا او لا يبطل بل يجب قضاء التشهد فقط فنقول ان مقتضى
الاصل الاولى عدم كون الاشتغال بهذه المرتبة والمقصود ان العمل
مع ما ينافي واقع بعد الصلوة مع ان الاصل الثانوي ايضا ذلك كما رواه فضل
بن شاذان عن الرضا عليه السلام وانما جعل التشهد بعد الركعتين لانه
كما تقدم قبل الركوع والسجود من الاذان والدعاء والقرائة فكذلك ايضا اخر
بعدها بالتشهد والتحية والدعاء وهذا يدل على ان منزلة التشهد منزلة
الاذان والاقامة والقرائة فكما انها مقدمة قبل الصلوة فكذلك التشهد معقب
الصلوة وخارج عن الاحرام فالخبر يدل بظاهره على عدم الجزئية فحينئذ لو شك في الابطال
بتخلل الحدث مثلا فالاصل عدم الابطال مع ان الاخبار ايضا صريحة في ما ذكرنا
كما في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يحدث بعد ان يرفع راسه
في السجدة الاخيرة وقبل ان يتشهد قال ينصرف فيتوضأ فان شاء رجع
الى المسجد وان شاء ففي بيته وان شاء حيث شاء يقعد فيتشهد ثم يسلم وايضا
ما رواه ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال سئل عن رجل صلى الفريضة فلما رفع

مم واما التشهد الاول
فلما كان بعده اركان
من الركوع والسجود
فيبطل العمل بتركه
لا محالة فان العمل
مقيد بين الترتيب
وليس مطلقا بالنسبة
العمل منه

والسهو من السجدة الثانية من الركعة الرابعة فقال اما صلوتهم فقد مضت واما التشهد
فسنة في الصلوة فليتوضأ وليعد الى مجلسه او مكان نظيف فيتشهد وقد عرفت ان معنى ٢ وليعد خ
الصلوة والمراد بالسنة مقابل الكتاب اعني ما لم يعقد النبي صلى الله عليه وآله بالقرآن من قبل نفسه
وجوبا او استحبابا ولا يكون بدا انهام كثير مثل الائمام على ما فرض الله تعالى فان فرضه
حد اللازم في الدين ولا يبعد ان يكون ما افرضه النبي ص ليس بهذه المرتبة من اللزوم
وان كان واجبا كالركعتين الاخيرتين ولذا لا حكم للشك فيه الا في الاوليين
بخلاف الاخيرتين فان لهما حكما فيهما وهكذا القراءة والتشهد والاخبار في ذلك
كثيرة وقد حملها بعضهم على صورة نسيان التشهد دون الحدث وان اراد من نسيانه
انه زعم انه قد تشهد وخرج من الاحرام بالتكلم او بالاستدبار مثلا ثم احدث
تذكر انه لم يتشهد فلا يكون السؤال حينئذ فان المفروض ان الحدث وقع بعد الصلوة
وان اراد انه باق في الاحرام فلا فرق حينئذ بين السهو والعمد مثل سائر الاجزاء
تخلل المنافي في اجزاء الصلوة مع ان مقتضى ما ذكرنا عدم الابطال في صورة
العمد ايضا فان المفروض انه قد مضى العمل ولا عمل حتى يبطل الا انه مقتضى
ان كان واجبا عليه التشهد في الاحرام والخروج منه بالتسليم ويمكن ان يحمل
تلك الاخبار على التقية ولا وجه له اصلا لانه لا يعلم احد افتى ان الحدث في
الصلوة من تلك الجهة مع ان الحمل على التقية انما هو فيما يكون شعارا لهم بحيث
يتميز لا فيما يتفق ولو كان من واحد مع ان اكثرهم موافق في هذه المسئلة
ثم ان التشهد تفعل من الشهادة والشهادة هي العلم الخاص والاطلاع
على الوجه المخصوص ولذا يقال التشاهد للعالم بالتعقيد بالحسن ولمن حضر ٢ في بعض المواضع
كما يقال شهد البدر والحنين والمخصوصية في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
هو الرؤية كما في قولهم صم للرؤية وافطر للرؤية والغرض ان من اطلع بالشهر
على وجه الرؤية فعليه الصوم ولا معنى للحضور هنا فان المسافر ايضا حاضر في الشهر
ومعنى التشهد اظهار الشهادة بالقول فالشاهد ايضا متشهد منه اظهاره

من معلومه فالمتشهد مظهر لاطلاعه ثم ان وجوب التشهد مجمع عليه بل ادعى
بعضهم الضرورة لكن استنباطه من الادلة في غاية الاشكال والضرورة في
اصل الثبوت لا في الوجوب مثل القنوت والاجماع حاله معلوم بل المستفاد
من الاخبار هو الاستحباب كما في رواية المعراج من ان النبي ص لما فرغ من الصلوة
فقال الله تعالى سم باسمي واسمك فقال النبي ص لا اله الا الله وصلى الله على وعلى
اهل بيتي فانه بعد الفراغ يكون مستحبا لا محالة غاية الامر الاصل النبي ص ذلك
المستحب في اثناء الاحرام وكما في رواية العلل والعيون ممن فانه جعل
هناك التشهد مثل الاذان والاقامة وغيرهما من الدعاء المستحب وايضا
قد روي محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته
فان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوت فسلم وانصرف اجزأه ولا ينعى ترك
الواجب من جهة امر الا ان يترك العمل واساوق النفي ذلك في محله ولاينا
بالاستحباب ما في بعض الاخبار من قضاء التشهد لو نسيه فان قضاء
القنوت ايضا مستحب مع ان في بعضها اعادة الصلوة ولا وجه لها الا الا
الاستحباب هذا حال الادلة واما مقام العمل فلا ينبغي لاحد ان يتركه
ثم انه بناء على وجوب التشهد هل يجب مضمون الشهادتين المعروفتين
او يكفي كل ما يكون معناه الشهادة مثل بسم الله وبالله او الحمد لله كما في
التشهد انه لو ذكر انه قال بسم الله فقط فقد جازت صلوته وفي رواية
عن ابي جعفر ع انه قال اذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله اجزأه وفي
اخرى عنه ع انه قال لو كان كما يقولون واجبا على الناس هلكوا انما كان القوم
يقولون ايسر ما يعلمون اذا حمدت الله اجزأك ويكون بسم الله شهادة
بالتوحيد من جهة انه عبارة عن ذكر الله تعالى بالوحدانية فيشمل كل ما يكون كك
لكن بعض الالفاظ اظهر من بعض مثل لا اله الا الله او حمد الله وسوى
الله وهذه الاخبار ظاهرة في ان الواجب من التشهد كل لفظ يفيد الشهادة

وان كان الافضل الشهادتان المعروفتان للاظهرية والاشتمال مع الشهادة بالرسالة
وروى محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قلت التشهد في الصلوة قال
مرتان قلت وكيف مرتان قال اذا استويت جالسا فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ولا دلالة على الوجوب في مثل هذه الا
ولا يبعد استفادة وجوب الخصوصية من ذكره في قبال الاذان فان الشهادتين فيه
بالالفاظ المخصوصة ولا تأمل لاحد في وجوب الشهادتين بالفاظ خاصة وعلى هذا
ايضا لا اشكال في عدم وجوب لفظ اشهد فان يكفي لا اله الا الله شهادة ولا
يلزم ذكر لفظ الشهادة كما ان وحده لا شريك له وعبده ليس واجبا لما مر الشهادة
بدونه كما انه لا اشكال في وجوب كلا الشهادتين في الثانية والرابعة وعدم ذكر
الشهادة بالرسالة في خبر السؤال عن التشهد الاول من جهة معلوميته كونه
لا ان التشهد السؤال عن كيفية قولها ويجب فيه الجلوس مقدما لا استقلالا فلو شرع
فيه قبل انتهاء رفعه من السجدة او شرع فيه قبل الكمال بطلت صلوته وهذا ظاهر
وقيل انه يجب ايضا الصلوة على النبي ص وآله في التشهدين لقوله تعالى صلوا عليه والامر
للوجوب ولا يجب في غير الصلوة اجماعا فيجب فيها وفيه ان الامر لا يدل على الوجوب
ولو دل فلا يدل على كونها في الصلوة ولعل الوجوب عند ذكر اسمه وتوسل فلا وجه
لتخصيص التشهد لاحتمال ان يكون في القنوت او بعد القراءة ولرواية ابي
بصير وزرارة عن ابي عبد الله ع انه قال من تمام الصوم اعطاء الزكوة كما ان
الصلوة على النبي ص من تمام الصلوة ومن صام ولم يؤدها فلا صوم له ان تركها متعمدا ومن
صلى ولم يصل على النبي ص وترك ذلك متعمدا فلا صلوة له وفيه ان من المعلوم
صحة الصوم بدون اعطاء الزكوة فهي من شرائط الكمال وهكذا الصلوة على النبي
مع انه لا يدل على كونها في خصوص التشهد ومع ذلك لا دلالة فيها الا على وجوب
ذكر الآل كما لا يخفى الثامن التسليم اختلف علماؤنا في انه هل هو واجب
او مستحب فذهب الى الثاني الشيخان وابن ادريس وكثير من المتأخرين
الى

الى الاستحباب وجمع آخر الى الوجوب واستدل بالاستحباب باخبار ولا
دلالة فيها عليه اصلا بل لا يوجد واحتج الموجبون بامور منها ما في المنتهى من
قوله تعالى وسلموا تسليما والامر للوجوب ولا يجب في غير الصلوة اجماعا فيجب فيها
قطعا والجواب وفيه انه لا دلالة فيه على الوجوب ولو دل فلا يدل على كونه في الصلوة
مع ان المتبادر من التسليم الانقياد لاوامر النبي ص كما في المدارك ومنها ما رواه
الشيخ والمرتضى وسلار عن امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص مفتاح الصلوة
الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وجه الاستدلال ان التسليم وقع خبرا
عن التحليل فيجب كونه مساويا للمبتدأ او اعم فلا يقع التحليل بغيره كان المبتدأ
اعم وايضا الظاهر ارادة حصر التحليل فيه لان مصدر مضاف وهو يفيد العموم
فيتناول كل تحليل بعناف اليها واجيب بان الحديث ضعيف فلا يصح ولو
نقله الثلاثة المذكورة اقول ان ما قيل في وجه الاستدلال فاسد فان التسليم
ليس خبرا بل الخبر هو التحليل فان التحليل عرض والتسليم ذات والعرض يحمل على
الذات فالحمل لا يكون بالعكس مثلا فان التحليل حكم التسليم لا التسليم حكم التحليل
كما في المنطلق زيد وهذا الظاهر لا يخفى على احد وكون المصدر المضاف مفيدا للعموم
ايضا باطل فان المصدر للعموم فيه مستلزم عند الكل واما الاضافة فلو كانت مفيدة
له فلا وجه لتخصيص المصدر بل لا بد ان يكون كذلك في كل موضع وليس كذلك
وبالجملة المسئلة اوضح من ان يستدل عليها بامثال ما ذكر فان الاخبار اهل البيت
صريحة في ان للصلوة تحليلا وهو التسليم بالتي يتعذر من التفيقين بالسلام
على النبي ص ولا يجوز الخروج منها الا بالتسليم كما في العلل وعيون الاخبار
عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال انما جعل التسليم تحليل الصلوة
ولم يجعل بدلها تكبيرا او تسبيحا او ضربا لانه لما كان الدخول تحريم الكلام للمخلوقين ٢ في الصلوة
والتوجه الى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال منها وابتداء
المخلوقين في الكلام اولا بالتسليم والمراد من التسليم السلام عليكم في الاول

يذكر مطلقاً فانه المعهود منه جميع الناس والخبر كما ترى صريح في المطلوب وخبر الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام وعن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسليم ما هو فقال
هو اذن يعني انه كان في الاحرام والتسليم تحليله منه واذن في المنافيات كما سيتضح
انكم وفي عيون الاخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون قال
تحليلها التسليم وعن الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام كلما ذكرت الله عز وجل والنبي صلى الله عليه وآله ٢ الصلوة صح
فهو من الصلوة وان قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت والى
الاخبار في الباب غير بعيد محققة التواتر وكلها صريحة في المطلوب بحيث لا يمكن الانكار فيها
في المسألة مع ان المطلوب في غاية الوضوح ولو لم يكن في الاخبار لفظ
الاحرام والتحليل فانا نعلم معنى اللفظين ومحققين في الصلوة من الآثار
المعلومة المسلمة فانه من المسلم ان المصلي اذا كبر للصلوة ثم عرض له
حالة لم يقدر من القيام والركوع والسجود بل من الاذكار ايضاً لا يجوز
له ابطال الصلوة بل يتمها كيفما يقدر حتى لو عجز عن الاشارة يجب بعقد
القلب بكل فعل حتى يتمها بالتسليم ولو كان الوقت ضيقاً متسعاً وعلم انه
يتمكن من ايقاع الصلوة الجامع للاجزاء والشرائط فنفهم من ذلك الفرع
ان للتكبير اثراً به يصير المحل لازماً على الشخص ويصير الشخص بالنسبة الى المحل
بحيث يحرم عليه كل ما ينافيه لحفظ ذلك الاثر فانه يزول ذلك الاثر ويفوت
اصل المحل والمراد منه الاحرام ولذا يقال تكبيرة الاحرام والاحرام من الحرم
وهو المنع يقال احرم اي صار ذا حرم فان المصلي اذا كبر فينعقد الصلوة
عليه ويصير مقيداً بان لا يبطل احرامه ويتم العمل صحيحاً حتى يجيء بمحلل يحل به ما عقد
فيخرج به من الصلوة وهو عبارة عن التسليم كما هو المنصوص والخروج عن الصلوة
وان كان يتحقق بالحدث ايضاً لكنه خروج بالمبطل وهو حرام فينحصر الخروج في التسليم
فان قيل ان الاحرام انما هو للصلوة فباتمامها يخرج عنه ولا وجه للخروج احرى
قلنا ان الاحرام انما هو لاصل الصلوة اعني التوجه والخضوع لله لا للصلوة

بمجرد

بمجرد الافعال حتى يخرج عن الاحرام بالفراغ عن العمل والتوجه الى الله الذي
ما يتم فلا لا ان م على الشخص من جهة الاحرام حفظ تلك الصلوة وعدم قطعها
بالمنافي وهذه الصلوة لو لم يقطع بالقيد وانما فلابد من محلل يخرج به عن الصلوة
وهو ما يجيء الشارع اعني التسليم نعم يخرج بالحدث ايضاً لكنه معصية لكونه
مبطلا للاحرام لمن قال موضوعه وصلوته صحيحة فانه لو مضت صلوته بعد
التسبيحة الاخيرة لكن لا بد له من التحليل لكونه محرماً للعمل واجباً عليه حفظ احرامه
فيبقى على حالة الاحرام حتى يرخص بالخروج فالتسليم رخصة للخروج عما كان عليه
المصلي اعني كونه ذا احرام فتحصل مما ذكرنا ان الاحرام انما هو للصلوة بمعنى الخشوع
والتملق والخضوع عند الله تعالى وهو يبقى الى ان يقال الزمان ما لم يجيء عنا في كما
اشير اليه في الذكرى وليس للافعال فقط حتى لا يحتاج الى المحلل بل يكون الخروج
بالفراغ عن افعال الصلوة فالشخص مصلي ولو فرغ من الافعال فلا بد من محلل
يخرجه عن الحرم والحبس ولا ينافي في الصلوة يحرم عليه المنافيات كما في
الاول فلو جاء بمناف كالحدث والكلام وغيرها يخرج من الصلوة ايضاً لكونها مبطلة
لا لانها مخرجة كالسلام فالخارج بالمنافي عاص لا محالة وان صحت صلوته كما سبق
وهذا هو المراد من الجزائري حيث قال مع انه لو جلس للتشهد ثم احدث قبل التسليم
فقد تمت صلوته ولا اعادة فيه لو صح انه لا يلزم المحلل وما ذكرناه اختاره
في قواعده من اعتبار كون التسليم واجباً خارجاً حيث قال ومن العبادات ما تحريمها
اجزاء افعالها ومنها الصلوة فان تحليلها احد افعالها ويظهر من كلام العلماء انه لا يكفي
انقضاء افعالها في الخروج بل لا بد له من محلل وهو التسليم بعينه على الاصح
من قولي الاصحاب فان اتفق الخروج بغيره من الحدث وشبهه سقط التسليم كما هو
الحق واستغنى عنه ويمكن حمل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام في المحدث قبل التسليم ان
صلوته تامة مع ذلك ولا يكون فيه دلالة مع نفي وجوب التسليم مطلقاً وانما يلزم من ذلك لو
كان التسليم جزءاً واجباً اما اذا كان واجباً لا جزءاً فلا يلزم انتهى قوله لا يكفي انقضاء

سبيله هو موجود في حال التعقيب وقبل الاحرام ايضاً لكنه صلوة يمكن دفع اليد منها وبالاحرام يصير فكانه ذا حقيق فلا يمكن دفع اليد منها الا ان يجيء المحلل صح

وهذا كما ترى تصريح بما ذكرناه من بقاء اصل الصلوة واحتياجها الى التحليل ولا يخرج بالا
فعال بل قال ان هذا هو الظاهر من كلمات العلماء ونقل ما شيخنا البهائي مع
تردد بعينه هكذا اقول اراد بقوله بعينه انه واجب معين لا تحصل بغيره بل الحدث
والاستدبار مثلا كما هو قول ابي حنيفة ولو احدث بنية التحليل حصل ما لكنه
يحصل به التحليل انتهى وبالجملة انه ليس من علماء الاسلام من يقول بعدم حصول
التحليل في الصلوة حتى ابو حنيفة الا انه يجعل المحلل امورا متعددة ولو اجتمع
بين هذه الامور لو ثبتت هذه النسبة وليس في علمائنا من يقول بان المنافي
محلل ايضاً اختياراً فيصير كون التسليم بعينه محللا متفقاً عليه ويصير النزاع بينهم لفظياً
لانهم متفقون على ان السلام علينا ايضاً محلل وان التحليل واجب فالقائل بالندبية
البعض منهم لا يوجبونه اذ تركهما معا وعدم توقف الخروج على التسليم كما توهم كثير من
الاواخر فان المفيد رحمه الله مع انه يقول بان التسليم سنة قال في المقنعة
بعد التسليم المعهود السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ويخرج بعينه
فاذا فعل ذلك فقد فرغ من صلوته وخرج منها بعد المعهود الكلام ولا اعادة واجبات
فعل احرجها الصلوة مع النبي والرحم وكان قد ذكر في سياق النوافل السلام عليكم
ورحمة الله وقال اذا سلم فقد خرج من الركعتين وهذا الكلام ظاهر في توقف الخروج
على التسليم وان كان سنة بل مراده ان السلام علينا جزء مستحب من التشهد
واما السلام عليكم فهو من الآداب المسنونة في نفسه كما هو المتعارف بين كل من
المتصاحبين مستحب بذاته ولا يتعلق به وجوب تكليفي لكن لما كان التحليل واجباً
كان اتيانها لطلوع عنوان التحليل يصير احد افراد الواجب وهذا اصل اقوال القائلين
الندبية لانه يقول بعدم وجوب التحليل او حصره في التسليم ونحن ايضاً نقول
بذلك ومعنى ذلك هو الوجوب التخييري فان احديهما لا بد منها وبهذا
قول الجمع من المتقدمين فقول الشهيد في الذكرى ان هذا في زمان المحقق
نيا اظنه او قبله بيسير لا وجه له وقال الراوندي مثل ما ذكرنا حيث رام

الجمع

الجمع بين قولي من قال بوجوب التسليم وندبه ان قال السلام عليك ايها
النبي ورحمة الله ونحو ذلك فالتسليم الذي يخرج به من الصلوة حينئذ مسنون
وقام هذا التسليم المسنون مقام قول المصلي اذا خرج من صلوته السلام عليكم
ورحمة الله وان لم يكن ذكر ذلك في التشهد يكون فرضاً لاتفاق ومراده من
التسليم الذي يخرج به هو السلام علينا وهو لكونه جزءاً من التشهد مندوب
والقيام مقام السلام عليكم يصير فرضاً بالعرض ويكون السلام عليكم بالتبع استحباباً
ولو ترك في التشهد يكون التسليم الثاني فرضاً وليس مراده ان السلام على النبي صلى الله عليه وآله
ايضاً مخرج كما زعمه الشهيد قدس سره وقال الشيخ يحيى بن سعيد سبط ابن
ادريس والتسليم الواجب الذي يخرج به من الصلوة السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين وظاهر كلامهم وجوبه عيناً وقال الشهيد ولا اعلم له موافقاً
اقول ان النزاع هو السلام عليكم وكون السلام علينا محللا لا اشكال فيه كما ذكر
يكون فرضاً والتسليم الثاني ندباً وهو جزء من التشهد مما ذكرنا انه يطلق عليه بعينه
لان التحليل لا يحصل بالسلام الثاني فاذا ترك الاول يكون الثاني واجباً لا محالة
وهذا مراد القائل المذكور فانه ليس في علمائنا من يقول بان التحليل لا يحصل
بالسلام الثاني بل هو بديهي بل ومنهم من عين السلام عليكم ورحمة الله للخروج
وهو التسليم المتعين والشيخ ابو الصلاح ومراده ان الخروج يكون غالباً بالتسليم
المذكور ويترك السلام الاول فان ترك الثاني يكون ذلك الاول فرضاً عنده
ايضاً لا محالة قال في الذكرى هذه المسألة من مهمات الصلوة وقد طال عبارة
الكلام فيها ولزم منه امور مشتبه احدها القول بندبية التسليم بعينه كما هو مذهب
اكثر القدماء الثاني وجوبه بعينه اما السلام عليكم للاجماع الامة واما الصيغة
الاخرى فلانه من الاخبار التي لم ينكرها احد من الامامية مع كثرتها لكنه لم ينقل
به احد فيما علمته الرابع وجوب السلام عليكم عيناً للاجماع الامة مع فعله ونقله
ما دل على الانقطاع بالصيغة الاخرى فلا سبيل الى رده فكيف يوجب تعيين الخروج

بعنوان الوجوب صح

من الصلوة الخامس وجوب الصيغتين تخييراً جمعاً بين ما دل عليه اجماع الامة و
اخبار الامامية وهو قوي متين الا انه لا قائل به من العلماء وكيف يخفى عليهم مثله
لو كان حقاً السادس وجوب السلام عليكم او التخيير تخييراً وهو قول شنيع واستغرب
وجوب احدى الصيغتين او التخيير وبعد هذا كله الاحتياط لا يدع الاتيان بالصيغتين
جمعاً بين القول وليس ذلك بقادح في الصلوة لوجه من الوجوه بادياً بالسلام علينا
لا بالعكس فانه لم يأت به خبر منقول ولا مصنف مشهور سوى ما في بعض كتب المحقق
رحمه الله انتهى وقد عرفت انه لا منافاة بين القول بالندب والوجوب فان
المراد من الوجوب ليس التكليف بل هذا وجوب وضعي متفرع من وجوب
التحليل مع ان هذا الحكم ليس تكليفياً وكذا الندب ليس المراد منه جواز الترك
كما عبارة القائلين بالندب بل المراد انه بعد الاتيان السلام علينا فانه ٢ عرفت
فانه من الآداب المستحبة في التشهد واما السلام عليكم فانه تحية مستحبة كما
بين المتعارف بين الناس الخ ولا ينافي هذه الادلة بطريق الوجوب من جهة
التحليل فانهما يقدم من الواجب فلك ان تقول ان السلام علينا واجب عيناً مخيراً جزء
مستحب من التشهد فلا جرم فانه فيكون هو الواجب لحصول التحليل به ولك ان تقول
ان السلام عليكم واجب عيناً باعتبار انه لا يحصل التحليل بالسلام علينا وقال صاحب الذخيرة
لو وجوب السلام عليكم مع ذكر السلام علينا وحصول التحليل به فلا وجه له فانه لا معنى
للوجوب بعد الخروج عن الصلوة فقد اتضح المسئلة بعون الله تعالى كما انه اشكل
المسائل في قواطع الصلوة وهي قسمان احدهما ما يبطلها عمداً او سهواً كخلل
الحدث بقسميه وفيه لو احدث سهواً تطهر وبنى [illegible] المراد بالصلوة
في المقام هو اصل الصلوة اعني التوجه والعطف الى الله سبحانه فانه
هو روح الصلوة حقيقة الافعال فان صلوتية الافعال انما هو بقصد الخضوع بها
والا فليس مطلق الانحناء خضوعاً ولو قتل حية او عقرباً فالقواطع انما يقطع
تلك الصلوة لكونها منافية لها بالذات ولا معنى لانقطاع الافعال بالمنافيات

٢ وكل ما يخرج به عن كونه مصلياً كالفعل الكثير والسكوت الطويل صح

الذاتية

الا انه فانه من جملة المنافيات الفعل الكثير قالوا انه يمحو صورة الصلوة مع
انه لا ينافي الفعل الكثير بالافعال اصلاً فانه يصدق القيام والركوع والسجود مثلاً
مع وقوع الفعل الكثير في اثنائها لا صورة في الافعال حتى يمحو بالفعل الكثير
فالذي ينافيه الفعل الكثير وغيره هو اصل الصلوة فانه لا يمكن التوجه مع الاشتغال
بامر مباين فالحدث مثلاً اذا وقع في الاثناء يقطع اصل الصلوة واساسها لا انه يبطل
الطهارة فقط لمنافاته بالذات الحضور الخضوعي فلا فرق في ذلك بين العمد والسهو
لمنافاته الصلوة عند السهو يتم والقول بالبناء لو احدث سهواً نقل من الشيخ و
على [illegible] لا يتطهر ويبني على ما مضى من صلوته لرواية الفضيل بن يسار
قال قلت لابي جعفر ع اكون في الصلوة فاجد غمزاً في بطني او اذى او ضرباناً فقال
انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة بالكلام متعمداً
وان تكلمت ناسياً فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسياً قلت فان
قلب وجهه عن القبلة قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة والاخبار بهذا المضمون
كثيرة لكنها غير صحيحة فلابد ان تطرح عليها او تحمل على التقية لموافقتها لمذهب
العامة والوجه في ذلك ان البناء بعد انقطاع الصلوة مستحيل فان المفروض
ان وقوع الحدث في اثناء الصلوة قاطع لها ولو وقع سهواً لمنافاته لها بالذات
مطلقاً والخضوع الصلوتي امر بسيط وحداني فاذا انقطع بطل راساً لا يقبل
الانفصام والتجزي ولا يمكن لاحد ان يقول انه اذا انصرف وتخلى لحاجته
لم يمض [illegible] ولا يجوز التكلم فلا ينقض صلوته في حال التخلي فان القول
بان التخلي لا ينقض الصلوة والكلام ينقضها من عجائب الكلمات وخلاف
ما ثبت من اهل البيت ع من انه لا يبطل الصلوة الا اربع الخلا
والبول والريح والصوت وبالجملة الخبر ضعيف من وجوه فانه لا اشكال في كون
الفعل الكثير مبطلاً للصلوة وهو واقع بالطهارة والتخلي وغيرهما ولكن الاشكال
في عدم ما فعله الآن و[illegible] للطهارة مثل المشي مع ان النهي عن التكلم مع وجود

التخلي معلوم البطلان الثاني ما لا يبطلها الا عمداً وهو امور منها التكفير في الصلوة
وهو وضع احدى اليدين على الاخرى فوق السرة او تحتها وهو مبطل للصلوة
اجماعاً والوجه في ذلك ان التكفير نحو خضوع في الصلوة بل هو الاصل في الخضوع
من وضع اليدين على الفخذين كما هو في العرف واضح نحو كيفية خضوعية في الصلوة
ولم يثبت من الشرع فيكون ادخال هذه الخضوعية فيها تشريعاً مبطلاً لها لعدم كون هذا
الفرد من الصلوة مأموراً بها وفي الرواية عن علي بن جعفر قال قال اخي قال علي بن
الحسين ع وضع الرجل احدى يديه على الاخرى عمل وليس في الصلوة عمل واراد
انه عمل صلوتي يعطى به وليس في الصلوة المعروفة عمل اخر من جنس الصلوة وعن زرارة
عن ابي جعفر ع قال وعليك بالاقبال على صلوتك [illegible] ولا تكفر فانما يصنع
ذلك المجوس يعني ان صلوة المجوس كانت على هذا النحو وهذا النحو من الصلوة ليس
في شرعنا وفي الخبر عن علي ع في حديث الاربعمائة قال لا يجمع المسلم يديه في الصلوة
وهو قائم بين يدي الله عز وجل يتشبه باهل الكفر والمراد المجوس قال المحقق قده
في المعتبر ان الرواية ظاهرها الكراهة لما تضمنته من التشبيه بالمجوس وتحريم
التشبيه بهم لا كراهة فيه ولو كان مجرد التشبيه امراً مستلزماً مثلاً لو اخترعوا لباساً
في نفس الامر فلا باس بالتلبس بذلك اللباس [illegible] فيما نحن فيه فان التكفير نفسه
امر حسن في [illegible] الصلوة ولو كان المجوس الذي يفعلونه ذلك الامر الحسن فلا وجه
للكراهة في هذا التشبيه فالمقصود ان هذا النحو ليس في شرعنا وان كان الخلي
الخضوع بل هذا عمل المجوس فالعمل بهذا النحو تشبه باهل الكفر فيما ليس من الشرع
ثم ان التحريم يمنع للتقية بل قد يجب ولو خالف [illegible] ولا فرق بين وضع اليمين
على الشمال وبالعكس ولا فوق السرة ولا تحتها ولا بين وضع الكف على الكف و
على الساعد لعدم التفاوت في حصول المناط هذا في صورة العمد واما لو فعل
سهواً فلا يضر لعدم قصد الخضوع به ولا يريد ان يقطع [illegible] الكيفية ومنها
الكلام وهو في اللغة جنس ما يتكلم به سواء كان موضوعاً او مهملاً وعلى حرف

واحد او حرفين فصاعداً اما الحرف الواحد المعنى فلا اشكال في ابطاله لكونه كلاماً لغة
واصطلاحاً مثل ق وع من الوقاية والوعاية بمعنى الحفظ او الجمع وكذا امراً بمعنيه لكونه
كلاماً لغة فلو تكلم بزاء وذي لو قطره مبطل واما الحرفان ولو كانا مهملين فيبطل عند علمائنا
اجمع ولا فرق في ذلك بين الحرف الواحد والحرفين اذا كان الثاني غير مفيد معنى فلا
ان الحرف الواحد لا يعد كلاماً في العرف وكذا الحرفان الا ان يكون معنياً فلا وجه
للفرق بينهما بان الاول لا يعد كلاماً فان المناط في الصدق هو اللغة وكلاهما سواء ٢ فليس بمبطل بخلاف التكلم
في ذلك والمراد من الحرف الواحد المبطل هو الذي يتعلق الغرض بالتكلم به ابتداءً واما الحرف
المد اعني الحرف الحاصل من اشباع حركة اخر الكلمة ليس بمبطل لعدم كون الغرض
متعلقاً به الذي غايته الامر يكون الكلمة غلطاً والا فلا ينفك الصوت منه غالباً والمراد
في ابطال الكلام كونه قاطعاً للخضوع لو تكلم متعمداً بخلاف السهو والنسيان لعدم كونه
قاطعاً وفي الرواية عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ان تكلمت او صرفت
وجهك عن القبلة فاعد الصلوة قال وروي ان من تكلم في صلوته ناسياً كبر تكبيرات
ومن تكلم في صلوته متعمداً فعليه اعادة الصلوة ومن ان في صلوته فقد تكلم
فلا يجوز للمريض الانين والتأوه لانهما كلام يتكلم بهما لافادة الحزن مثل قول اه
او داه بخلاف التنحنح فانه جائز وان بان منه حرفان لانه ليس بكلام كما سبق
فرع يجوز التنبيه على الحاجة بالتصفيق او بتلاوة القرآن اذا كان الغرض منه الاصل تلاوة
القرآن والغاية امر اخر كما لو اراد الاذن لقوم فيقول ادخلوها بسلام امنين او
يقول لمن اراد التخطي على البساط اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى او اراد
اعطاء كتاب لمن اسمه يحيى مثلاً يا يحيى خذ الكتاب بقوة هذا ان قصد التلاوة ويكون
التنبيه مقصوداً تبعياً واما اذا لم يقصد الا التفهيم بطلت صلوته فانه ح يتكلم بالخطاب
بكلام الغير ويجعل كلام الغير كلاماً له وهذا كثير وليس مقصوده هنا تلاوة القرآن
وان كان الكلام قرآناً الا انه لم يقرء القرآن بل جعل القرآن كلاماً لنفسه فهو حينئذ
ولا يتكلم ويجوز للمصلي تلاوة القرآن والدعاء في اي موضع كان من الصلوة

بل هل تفسد فى الصلوة هذا ان الاكل الدعاء مباحا او اما الدعاء بالمحرم فلا اشكال فى كونه
مبطلا للصلوة فان المفروض انه منهى عنه و لا يجوز التفوه به حتى فى غير حال الصلوة بل لا حرمته
قريبة من الكفر نعم لو جهل تحريم المطلوب ففى بطلان الصلوة ح اشكال كما لو جهل تحريم
الدعاء بالمطلوب المحرم لكن الوجه فى كليهما البطلان لعدم كون الجهل عذرا و الجاهل كالعامد
و منها القهقهة و هى تبطل الصلوة عمدا او لو وقعت بالقهر و الغلبة لكونه قاطعا لها او لا
تبطل فى صورة النسيان لعدم منافاته ح بالخشوع الذى هو اصل الصلوة و فى الرواية
عن الباقر عليه السلام القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلوة و فى الموثق من
تبسم فى صلوته اما التبسم و هو الضحك الذى لا صوت فيه و فى رواية سماعة قال سالته
عن الضحك هل يقطع الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة و اما القهقهة فهى
تقطع الصلوة و منها البكاء لشىء من امور الدنيا و لو غلب عليه فانه كالكلام لا يبطل
عند السهو لعدم كونه قاطعا كما مر و روى عن ابى حنيفة قال سالت ابا عبد الله ع عن
البكاء فى الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك هو افضل
الاعمال و ان كان لذكر ميت له فصلوته فاسدة هذا اذا اشتمل على الصوت و اما مجرد
خروج الدمع فلا يبطل و اما البكاء خوفا من الله تعالى و خشية من عقابه فهو من افضل
الاعمال و منها الفعل الكثير و هو يبطل الصلوة مطلقا سواء وقع عمدا او سهوا
لانه يخرج به عن كونه مصليا و لا فرق فى ذلك بين العمد و السهو و العجب من
ابنه الله فانه حيث فرق بين العمد و السهو مع استدلاله على البطلان فى صورة
العمد بانه يخرج به عن كونه مصليا فان الخروج لو كان لفعل و هو حاصل فى الصورتين
و لا حد حقيقى للفعل و اختلف فى حد الكثرة و ذكر فيه وجوه و المعول هو العادة
ثم ان المبطل هو الفعل الذى وصل حد الكثرة متواليا و اما مع التفرق فلا لعدم
صدق الكثرة مع التفرق و القليل منه لا يبطل كالاشارة بالراس و الخطوة و
الخطوتين و لو تعددت الخطوة الواحدة مع التفرق لا يبطل ايضا و قد امر النبى ص
بقتل الاسودين الحية و العقرب و دفع المار بين يديه و كان يحمل امامة بنت
ابى

الى العاص و انه اسجد وضعها و اذا قام رفعها و لا و رد فى الاخبار حمل الصبى ا
الصغير و ارضاعه و كل هذا داخل فى القليل و منها الاكل و الشرب و هما مبطلان فى العمد
و لو كان يسيرا لكونهما قاطعين للصلوة دون السهو الا ان يكونا كثيرين فانهما مبطلان
ح قال فى المعتبر لو ترك فى فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه فى الصلوة لم تفسد
و قيل انه لا باس بشرب الماء فى صلوة النافلة اذا اصابه عطش و هو يريد الصوم
فانه سئل عن الصادق ع انى اريد الصوم فاكون فى الوتر فاعطش فاكره ان
اقطع الدعاء و اشرب و اكره ان اصبح و انا عطشان و امامى قلة بينى و بينها خطوتان
او ثلاث قال تسعى اليها و تشرب منها و تعود الى الدعاء اقول ان قاطعية
الشرب ذاتية و لا يمكن للشارع ان يرفع عنه تلك الصفة و لا ان ترفع بالدعاء
فلا وجه لجوازه مع انه لا فرق فى ذلك بين الفريضة و النافلة لو اراد الصوم
و هو فى الفريضة فانه لو كان قاطعا ليقطع النافلة ايضا و الا فكلاهما سواء فلا معنى
للاختصاص ح و منها الالتفات الى ما وراءه و هو مبطل للصلوة فان الاستقبال
شرط و الالتفات بكله مفوت للشرط و عن الباقر عليه السلام الالتفات يقطع الصلوة
اذا كان بكله و يكره الالتفات بوجهه يمينا و شمالا لعدم كونه الالتفات بكله
و ليس هنا محل ذلك و محله الاستقبال الذى هو من جملة الشرائط فروع الاول
انه اذا عطس المصلى يحمد الله تعالى و كذا اذا عطس غيره و قيل يجوز تسميت
العاطس له لانه دعاء و هو جائز فى الصلوة و فيه نظر و الاوضح ان الدعاء
الجائز هو الذى يتمحض فى الله و التضرع و يكون مناجاة له تعالى و تسميت
و تسميت العاطس كلام ادمى يتكلم به للتحية و ان كان مشتملا على الدعاء
ايضا الثانى انه اذا سلم عليه و هو فى الصلوة هل يجوز له الرد مثل ما قيل
له او كيف شاء او لا يجوز فيه اشكال ينشأ من انه كلام ادمى يقطع الصلوة
و ان كان فى جنبه الدعاء شيئا و من ان الاخبار الكثيرة تدل على الجواز نعم لا اشكال
فى جواز الرد بتلاوة القران اذا كان قصده التلاوة و يكون الرد تبعا له

و ليس هذا ابا جيد و اما الرد بغير هذا الوجه فلا يجوز لكونه كلاما ادميا قاطعا لها
و فى رواية لا تسلموا على المصلى و ذلك لان المصلى لا يستطيع ان يرد السلم
و عدم الاستطاعة ليس الا من جهة القاطعية و ليس الرد انه لا يسهل عليه رد
الجواب لتشوشه بالاشتغال برد السلم فان عبارة الامكان يقول فان الرد شاق
عليه و لا وجه لنفى القاطعية الثالث انه يحرم قطع الصلوة لغير حاجة و قد سبق
تحقيق ذلك فى مواضع عديدة فان معنى الاحرام احكام العمل بحيث لا يجوز
اتيان المنافى الى ان يحلل و القطع من جملة المنافيات فيحرم نعم قد يجب لشىء
اهم من البقاء فى الاحرام كحفظ الصبى و الاعمى عن الوقوع فى البئر و هكذا اذا
خاف تلف مال له و فوت غريمه و نحو ذلك فيجب فى هذه الصورة و ليس
للقطع حكم اخر غير هذين الحكمين و لا وجه لما قيل من انه ينقسم على الاحكام الخمسة
فى بيان احكام الخلل الواقع فى الصلوة من جهة العمد او جهة السهو او الشك
فان اخل بشىء من الواجبات بطل الصلوة شرطا كان الواجب او جزءا او غيرهما كالترتيب
بين الايات فى الفاتحة لعدم امتثاله بما هو واجب عليه فى مرحلة الامتثال و هكذا
لو فعل ما حرم فعله فى الصلوة كاتيان بعض المنافيات العقلية المذكورة مثل الكلام
و القهقهة كما سبق و الجاهل كالعامد الا انه ليس باثم و لا فرق بينهما فى عدم تحقق الا
مثال الامتثال و استثنى من ذلك الجاهل بالجهر و الاخفات فى موضعهما و القصر و الاتمام
و قد عرفت ان الجهر و الاخفات ليسا بواجب له من السنن الاكيدة فليس هنا
ما يكون الجاهل معذورا فى تركه و اما القصر فى مورد التمام فلم يقل احد بصحته و تفسد
الجاهل القاصر بالنسبة الى الحكم الوضعى و اما الاتمام فى مورد القصر فيعيد ان ذكر
فى الوقت و ان لم يذكر فى الوقت فلا قضاء له لامتثاله باصل التكليف و معه و سقط
و القصر و الاتمام ماهية واحدة و التكليف بهما احدهما المقيد و التمام اما ملغى
ضحى للمسافر و لذا يقع الاكتفاء بالتمام و لم يذكر فى تمام الوقت لامتثاله بالمطلق به
و اما لو ترك بعض الواجبات سهوا كما لو نسى الحمد و ذكر فى الركوع فلا يبطل الصلوة
و لا اعادة

و لا اعادة و هكذا سائر الاجزاء الغير الركنية و لعل المسئلة مسلمة لا اشكال فيها
و انما الاشكال فى طريقها فان الاعادة بلا اعادة و فيه مستحيل ان كان الاجزاء بالفاقد
اعادة فانه لا اعادة هنا اذ المفروض تمكنه من الاعادة فى الوقت و الفقهاء رضوان
الله عليهم لما رأوا انه لا معنى للاعادة فى المقام تحاشوا و لم يجدوا طريقا اخر فقالوا بان
المفقود جزء ذكرى او شرط ذكرى او كيفية ذكرية بمعنى ان المفقود ليس جزءا او شرطا
للصلوة مطلقا بل الشرطية و الجزئية بالنسبة الى الذاكر و هذا اقبح من التصويب
على تقادير الذى يقول به العامة و هذا تصويب فى الموضوع و ما قالوا به
انما هو فى الحكم فلو كان الذكر دخيلا فى شرطية الشرط و جزئية الجزء لزم تعلق
الشىء على نفسه فان الشرطية موقوفة على الذكر فلا يثبت الشرطية الا بعد الذكر و هو
متوقف على ثبوت الشرط فان الذكر انما يتعلق بالشرط الواقع الثابت و هذا تعلق
الشىء و بالجملة لا يمكن ان يتعقل لهذا الكلام معنى صحيح و لا وجه لسقوط التكليف الثابت
من الناسى لعدم كونه معذورا اذ المفروض تمكنه من الاعادة فى الوقت و السقوط
ح ليس الا لسقوط العمل و ليس ذلك قطعا و الجواب نعم لو كان ترك الجزء او الشرط
مستندا الى عذر مستوعب للوقت فلا اشكال فى الاجزاء بالفاقد كما لو لم يعلم القبلة
و اشتبه بين الجهات و لم يتمكن من التعلم الى الوقت و الوجه فى الاجزاء عند السهو
يظهر مما ذكرناه فى بحث الاحرام فان حقيقته جعل العمل محضا فى الامتثال بحيث
لا يريد الشارع غيره ما دام حقيقة الصلوة باقية و لذا لو احرم بالطهارة الترابية
لكونه فاقد الماء ثم وجد الماء فى اثناء الصلوة لا يجوز له قطع الصلوة لتحصيل الطهارة
المائية لوقوع احرامه صحيحا فصار عمله محضا فى الامتثال و كذا لا يجوز له
قطع الاحرام لو احرم ثم عرض حالة لا يتمكن معها من الركوع و السجود بل من كل
ما اعتبر فى الصلوة عدا الطهارة فيكتفى الشارع ح بعقد القلب مع تمكنه من الصلوة
فى الوقت و من هذا القبيل الاجزاء بالفاقد للساهى و الناسى فالاحرام ثم سقط
العذر المستوعب للوقت ثم انه لا بد هنا من الاشارة الاجمالية الى بعض العبارات

٢ على نفسه

٣ و لذا قيل ان العلم للعالم جزء من الصلوة من التطابق

اسما للصحيح او الأعم من الفاسد والحق في الأجزاء هل هو بالأمر او بشيء آخر ليظهر بعض احكام
الشك الواقع في الشرط والجزء فنقول انه قد اشتهر بينهم النزاع في ان الصلوة مثلا هل
هي اسم للصلوة الصحيحة او الأعم من الفاسدة وهو نزاع فاسد لا اصل له وقد عرفت انه
عرفت سابقا ان الصلوة حقيقة وماهية عرفية اعني العطف والخضوع والعبودية كما سبق ولا
للصحيح والفاسد في الماهية بوجه من الوجوه فان صحة عبادة ووجود مصاديقها باتفاء فصلها
الماهية اما موجودة او لا وليس هنا صحة وفساد وانما هو وجود الماهية وعدمها فالنزاع
من اصله باطل فلا نقول بان الصلوة اسم للصحيح او للأعم من الفاسد فان عن المعنى
فانها اسم لماهية العرفية وقد تصرف فيها الشارع تصرفا وضعيا بان جعل لها اجزاء و
شرائط كالقراءة والركوع والسجود وكونها في وقت خاص وعلى القبلة وهكذا
التصرف منه تصرف وضعي في مرحلة جعل الموضوع ولا ارتباط له بالتكليف بل انما
ذلك قبل التكليف وهذه كلها قيود الموضوع حيث قيدها في مرحلة الموضوعية للحكم
ولذا صح لنا التمسك بالأصل عند الشك في الشرطية والجزئية مع انه لا معنى لاجراء
علم الشرطية والجزئية لما تقرر في محله من ان محل الأصل انما هو دفع المانع لا اثبات
وجه التحيير في التمسك بهذا الأصل رجوعها في الحقيقة الى المنع فان الماهية لما كانت
عرفية فجعل الشرطية او الجزئية لها تقييد للموضوع وتضييق له لو تردد في الموضوع فجعل
الشرط او الجزء مانع عن اجرائها على ايّ نحو كان وهذا معنى الرجوع الى المنع ولذا
لا يجري اصالة عدم الشرطية والجزئية عند الشك فيها لو كان الموضوع من اصله جعليا
كالوضوء مثلا فلو شك في كيفية المسح بانه لابد فيه من ان يكون بالبلل او يكفي
المسح الخالي عنه فلابد من الاحتياط فان الشك انما هو في نفس الموضوع ولم
يحرز بعد ولا يجري هنا الأصل اصلا واما القائلون بكون الصلوة اسما للصحيحة
فلابد لهم من الاتيان بالمشكوك لأجل التحير واما الأعميون فيتمسكون بالعموم
والاطلاق عند الشك في الشرائط والأجزاء وبالجملة لا معنى للصحة والفساد في
اصل الماهية نعم ينتزع الصحة بالنسبة الى الأجزاء او الشرائط المجعولة فان

الفعل او لا فيه فع التشرع بالأصل كما يجري الأصل في اصل الشرطية والجزئية فلو
شك في منشأ التقييد بالوقت او التحيث بحيثية الصلوة بفواته اصلا لا يكون لها القضاء
او ضعيف وان التكليف باق على حاله فلابد ان تقضي وهذا معنى ثبوت القضاء بالأمر الأول
وعدم كونه بالأمر الجديد وفوائد ما فات كما فات بيان لهذا المطلب وليس لها آخر
ثم اعلم ان الموانع مختلفة بعضها يؤثر في معظم حتى في حال السهو وبعضها وذلك كالحدث
فانه يبطل الصلوة مطلقا كيفما وقع وحيثما وقع من الصلوة وبعضها لا يؤثر الا مع التعمد كبعض
المنافيات العقلية التي تقدم تلك الكلام في الفقهية فان منافيها مع الخضوع انما هو في حال
العمد ولا تنافي في حال السهو كما مر وهذه موانع عمدية وليست موانع في اصقاع حتى
تؤثر في حال السهو اليهم نعم الغصبية والنجاسة مانع واضحة لا فرق بين العمد و
السهو فيها ولكن لا فرق بين العلم والجهل فمن قال بالبطلان مع العلم فلابد ان يقول به
مع الجهل ايضا لما عرفت من انه لا معنى لتعليق الشرطية او الجزئية على العلم كذا المانع فلا
معنى للمانعية العلمية والمانع العلمي كالشرط والجزء العلميان من الأغلاط الواضحة البديهية
ولما كان الغصبية والنجاسة عندهم مانعا علميا قالوا انه لو جهل غصبية الثوب او المكان
او نجاسة الثوب او البدن او موضع السجود فلا اعادة فان المناط عندهم في البطلان
في صورة العلم اجتماع الأمر والنهي وليس بجائز عندهم واما في صورة الجهل فلا نهي
لاستحالة توجيه النهي الى الجاهل وفيه ان التصرف في مال الغير بغير اذن صاحبه
لا يكون مباحا قط بل هو حرام في الواقع لا محالة ولا يرتفع الحكم الواقعي الثابت للموضوع
بالجهل بدعاية الأمر ان الجاهل معذور غير عاص فاجتماع الأمر والنهي باق على حاله
فان المحذور اجتماع الوجوب والحرمة في مورد واحد لا المحذور من بقاء العصيان
لان المحذور اجتماع الاطاعة والمعصية حتى يتبع بانتفاء المعصية مع انه لا يتبع
لا تغير الغصب ولو كان عالما به فانه حرام مطلقا ولو في غير حال الصلوة وحرمته لا يستلزم
بطلان الصلوة لجواز اجتماع الأمر والنهي من قبل المكلف فان الأمر والنهي انما يتعلق
بالطبيعة فطبيعة الغصب [illegible] مبغوضة للشارع وطبيعة الصلوة مطلوبة

ولا حكم للفرد اصلا كما يلزم كون الأمر الواحد مطلوبا ومبغوضا فيلزم من ذلك فساد الصلوة
نعم لا يجوز للشارع الأمر بشيء والنهي عنه في زمان واحد فيخرج بالمكلف ان يجمع الطبيعة المطلوبة
والمبغوضة بسوء اختياره ولا محذور في ذلك من جهة العبادة واما النجاسة فان وقعت بعد
الاحرام فان تمكن من الغسل بحيث لا يستلزم الفعل الكثير والاستدبار فليغسلها
ثم يعود للاحرام فلا اعادة ولا قضاء فان جهل بها ثم علم بعد اتمام الصلوة او بعضها فالمشهور
انه لا اعادة ولا قضاء لكن على ما عرفت من كون النجاسة مانعا واقعيا والجهل عذرا بالنسبة
الى الحكم الوضعي يجب الاعادة والقضاء نعم لو علم بها اولا ثم نسي ولم يزل قبل الاحرام فان لم يكن
نسيانه مستندا الى المسامحة والتقصير يجب الاعادة في الوقت ولا قضاء الآن يستند الى
التقصير ومستند ذلك رواية مفصلة في هذا الباب احدها انه لو لم يعلم ان الجلد ميتة فصلى
فيه ثم علم قال في الشرايع لم يعد اذا كان في يده مسلم او اشتراه من سوق المسلمين
وان اخذه من غير مسلم او وجده مطروحا اعاد ولو لم يكن مستندا الى اقول اما عدم الاعادة
في الأول فلا وجه له لما عرفت من ان النجاسة مانع واقعية والأمارة من الحكم
لا يبيح الصلوة بالنجاسة فلابد من الاعادة واما الاعادة في الثاني مطلقا فلا وجه له
ايضا فان الأخذ من غير المسلم او وجده مطروحا لا يبطل الصلوة ولو كان من ذكي فلو وقع
وعلم بعد الصلوة الثاني اذا لم يعلم ان الجلد من جنس ما يصلى فيه بحيث انه من المأكول
اللحم او غيره لا كول وهنا قال المحقق انه اعاد واستدل في المنتهى بان الصلوة
مشروطة بستر العورة بما يصلى فيه والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط
اقول الفرع المذكور من احكام لباس المصلي فيه اذا كان حريرا محضا او حلبا غير المأكول
فيما فيه من الصلوة مع احتمال الكراهة الثانية وهذا لا ربط له بستر العورة فان
ما يستفاد من الأخبار وما ثبت ستر العورة ولم يعلم من الأخبار اعتبار الستر بالغير
زيادة على ذلك فالمقصود كشف العورة والستر باي شيء كان ولو بحيث فالدليل
ليس مناسبا للدعوى سيما اذا كان الملبوس غير ساتر فلابد ان ينظر الفقيه الى
حكم المسألة في حد نفسها وحكم اللباس لان يعطى لها بالساتر فعنوانا لو لم تعلقه

والتجاوز عن المحل في الركعة الواحدة فان تذكر قبل ركوع الركعة الثانية ترك ا
لسجدتين او السجدة الواحدة فيقعد ويأتي بالمفقود ثم يقوم فيقرء الفاتحة ويركع
واما اذا تذكر في الركوع فالمحذور حينئذ ما ذكره من زيادة الركن لو عاد للسجدتين ما شرع في ركوع
الركعة الثانية ونقصانه في الأولى ان لم يعد ولذا حكموا بالبطلان في هذه الصورة
فيتاني المحذور هنا في عدم الركن اعني ركوع الثانية وليس فيما ذكره محذور فان من
جملة آثار الركن عدم جواز هدمه اذا وقع صحيحا وصالحا لان يتمم الى ركعة اخرى فيكون ركعة
تامة والركوع في الركعة الثانية كذلك لصلاحيته لأن يتمم الى السجدتين فيكون ركعة مستقلة
فيقتضي القاعدة هنا الصحة بان يجعل الثانية ركعة اولى ويسقط الركوع الذي لا يحتاج
فانه ركوع صحيحا ولم يعلم بعد لزوم امكان الاسقاط في الزائد فاصالة الصحة هنا محكمة
ولا يلزم زيادة الركن من ذلك فانه فرق بين الزيادة والاسقاط ومعنى الاسقاط
عدم الاحتساب كأن لم يقع اصلا لا ان الزيادة هنا معفو عنها بل لا زيادة اصلا ونظيره
كثير في الشرع كما لو ادرك الامام في السجود فيسجد مع الامام واذا قام مع الامام يجعله
ركعة اولى ويسقط السجدتين او قام من الركوع قبل الامام فانه يركع ثانيا لوجوب
المتابعة ويلغو الثانية وهكذا لو قرء السورة قبل الفاتحة فيقرء الفاتحة ويقرء السورة
ثانيا ولا يلزم هنا حكم القران من الكراهة والحرمة فمن يقول بحرمة القران فلا يقول هنا
لانتفاء القرائن هنا وعدم احتسابه فالركوع في الركعة الأولى لما لم يكن صالحا للركعة
بان ينضم اليه السجدتان الذي ذكرهما [illegible] فلا بد ان يلغو ويجعل الثانية اولى ولا فرق
بين الركعتين الأوليين والأخيرتين ولا بين الركوع والسجدتين فلو ذكر في
الثانية ترك السجدتين من الأولى او الركوع منها مع اتيان السجدتين فيجعل الثانية
ركعة اولى وهكذا او قال الشيخ انه يختص ذلك بالأخيرتين وانما يبطل في الأوليين
وفيه ما انه المتوجب ولا كان في الأخيرتين من الرباعية حذف الزائد والحق بالـ
لغايته فلو ترك الركوع في الثالثة حتى سجد اسقطهما وركع واعاد السجدتين
ومراده انه يسقط السجدتين ويركع ويسجد للثالثة وكذا لو ترك سجدتيها حتى ركع

في الرابعة اسقط الركوع وسجد للثالثة ثم اتى بالرابعة قال في كتاب الأخبار وبعض
انه يسقط الركوع من الثالثة ويجعل الرابعة ثالثة ويسجد لها ثم يأتي بالرابعة ويدل
على ما ذكرنا ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه ركع
قال ان استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة فيهما ويبني على صلوته وان لم
يستيقن الا بعد ما فرغ وانصرف فليصل ركعة وسجدتين ولا شيء عليه وهذا الخبر
مما لا يدفع الاشكال فيه بالجملة ان ما ذكرناه من البطلان والاسقاط مقتضى القاعدة ولا
الادلة كما عرفت وقد يستدل على البطلان بما رواه رفاعة عن الصادق عليه السلام قال سألته
عن الرجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال يستقبل ويقول له ايضا اذا ايقن انه
ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف وامثال ذلك ولكن
ما ذكرناه موافقا للأصل والدليل فلا بد ان يطرح كل ما يوهم خلاف ذلك مع ان الاستقبال
محمول على الاستحباب بقرينة بعض الاخبار او الرواية الثانية في غاية الضعف لعدم
الضبط في راويها كما ترى تعبير في غاية الاضطراب حيث يريد ان يعبر عن ترك الركوع
بالركعة فزعم انه صحيح وافيا المراد فبعبرنا بانه لو فقد ترك الركوع ولا يجد بعد ايضا ان
ثم انه لو ترك ركوعا او سجد سجدتين ولم يدر من اي الركعات فعلى ما ذكرناه يقضي ركعة
ويسجد سجدتي السهو كما هو مقتضى الروايات المذكورة وعلى القول بالبطلان يجب
الاعادة وكذا على قول الشيخ ايضا ان لم يحرز سلامة الركعتين الاوليين واما اذا
احرز فيضيف اليها ركعة مع سجدتي السهو وليعلم ان الركعة التي يسكوب بها ليس اما الركوع
او السجدتان فيحتسب تلك الركعة المنفصلة من الركعات السابقة ويكون
المجموع صلوة واحدة ولا استبعاد في ذلك كما في صلوة الاحتياط فانها صلوة
مستقلة بالتكبير والتسليم وجعلها الشارع كلا كي تكون صلوة مستقلة على تقدير
التمام وينضم الى المشكوك على تقدير النقص ويكون الصلوة تامة مع ان الانفصال
والانفراد يكون المجموع صلوة واحدة عن يعقل بعد التسليم للمشكوك فالوجه
في ذلك ان كل ركعة صلوة مستقلة وكان اصل الصلوة ركعة واحدة ثم انضم اليها

ركعة

ركعة اخرى وصارت كالأصل في الاتمام فالاتحاد بالاعتبار فقد يعتبر الشارع عدم
الاتحاد باعتبار الانفصال بان تقع الركعات في احرام واحد كما في جميع الصلوة
المكتوبة عند العمد وهكذا الركعتان الاوليان من الثلاثية او الرباعية على كل حال
فان صلى ركعة وسلم منها سهوا فلا يمكن تداركه بان يصلي ثلاث ركعات بعد ذلك وقد يعتبر
الاتحاد باعتبار الاحتساب بمعنى انه يحتسب الركعة المنفصلة من الركعات السابقة
المنفصلة ويكون اتحاد المجموع باعتبار احتساب الشارع كما في ركعة الاحتياط وهكذا
الاخيرتان من الرباعية والثلاثية فانه لو سلم سهوا في الاوليين فلا يصلي واتما
الاخيرتين كما ذكر فلا يبطل الصلوة بنسيان ركعة او ركعتين من الاخيرتين و ليستند
في ذلك روايات كثيرة كرواية ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل دخل مع الامام في صلوة
وقد سبقه بركعة فلما فرغ مع الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة
واحدة وروى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يسهو في الركعتين ويسلم ويتكلم
فقال يتم ما بقي من صلوته تكلم او لا يتكلم ولا شيء عليه وروى محمد بن مسلم عنه عليه السلام مثله
وهكذا امثال ذلك ويبطل الصلوة بزيادة ركعة فصاعدا مطلقا سواء جلس عقيب
الرابعة بقدر التشهد ام لم يجلس لخبر زرارة وبكير بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام
قال اذا استيقن انه زاد في صلوة المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلوته
استقبالا اذا استيقن يقينا وبما ذكرنا جزم المحقق في كتبه والعلامة في المنتهى والسيد
علم الهدى والصدوق بن بابويه رحمه الله وقال بعض اصحابنا ان كانت رباعية وجلس
في الرابعة بقدر التشهد فلا اعادة وهو اختيار العلامة في التذكرة بقوله ان الذكر في التشهد ليس بواجب
ونقله في التذكرة عن ابي حنيفة ايضا وقال في المعتبر ان نسيان التشهد غير مبطل فاذا
جلس بقدر التشهد فقد اتى بالفصل بين الفرض والزيادة واستدل بخبر العلاء الصحيح وبما
رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل صلى خمسا فقال ان كان جلس
في الرابعة بقدر التشهد فقد تمت صلوته وعن ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن رجل استيقن
بعد ما صلى الظهر انه صلى خمسا فقال كيف استيقن قلت علم قال ان كان قد جلس

في الرابعة بقدر التشهد فصلوته تامة قوله الجلوس بقدر التشهد ليس فصلا يخرج
به عن الصلوة فانه من البديهي انه لو جلس في الركعة الاولى او الثالثة لا يخرج من الصلوة
ما لم يسلم فالزيادة واقعة في الاثناء نعم لو كان الفصل طويلا بحيث يمحو صورة الصلوة
فلا اشكال في وقوع الزيادة في الخارج وهذا الفصل ليس فصلا طويلا قطعا مع ان الفقهاء
مضبوطة لا تشرح القيام والقامة وبرجاء يجلس للتشهد مقدار معلوم بقدر الجلوس
بقدر التشهد الواحد فيختلف مقدار التشهد باختلاف الحالات فالرواية مغشوشة
من تلك الجهة فلابد ان يعرض عن ظاهره ويحمل على عمل الوسواسي فانه اذا جلس للتشهد
لا يمكن ان لا يسلم فالشك بعد الزيادة في التسليم مع الجلوس في الرابعة ليس الا لوسواسه
فصلوة الوسواسي صحيحة مع وجود هذا الشك بخلاف غير الوسواسي كما سيتحقق ان شاء الله
ويشهد على ذلك قوله كيف استيقن فانه لا وجه للسؤال عن اليقين الا في
الوسواس فان قطعه ليس يقينيا انما هو من جهة الوسواس قال الشيخ ره لا تنافي
بين الاخبار لان من جلس في الرابعة وتشهد ثم قام وصلى ركعة لم يخل بركن
وانما اخل بالتسليم وهو لا يوجب اعادة الصلوة حسبما قدمناه وفيه ان الاشكال
هنا ليس في الاخلال بالشيء الواجب كي يدفع بانه لم يخل بركن وانما الاشكال
في البطلان من جهة وقوع الزيادة في المكتوبة والعجب من ابن ادريس ره حيث
فرع ذلك المسألة على مسألة وجوب التسليم وقد يدعى حيث قال من صلى الظهر اربع
ركعات وجلس في دبر الرابعة فتشهد وصلى على النبي صلى الله عليه وآله ثم قام ساهيا عن
التسليم فصلى ركعة خامسة فعلى مذهب من اوجب التسليم فالصلوة باطلة وعلى
مذهب من لم يوجبه فالاولى ان يقال ان الصلوة صحيحة لانه ما زاد في صلوته ركعة
انتهى وفيه ان ما نحن فيه اجنبي عن هذه المسئلة لما ذكرنا من ان المحلل والمخرج
من الصلوة بالتسليم لصحيح عند علمائنا جميعا حتى عند القائلين بالاستحباب
كما عرفت تفريع المسئلة بذلك مع انه ربما تنعكس بل لا معنى لوجوب التسليم الا ان الصلوة
الاولى التي هي مستحبة عن التشهد فاذا خرج بها عن الصلوة فيكون العبادة

٢ بقدر المقدار

٢ التشهد منها

ايضا

ايضا مستحب نعم لو كان التحليل واجبا شرطا فيتأتى منه الظن بكونه واجبا لاسيما
فاذا كان التحليل واجبا وبقي في الصلوة ما لم يسلم فيقع الزيادة في الاثناء ولا محالة فلابد
ان يحمل الرواية على صلوة الوسواس فرع لو رأى نفسه في الخامسة بعد اتمام
السجدتين سواء علم انه جلس في الرابعة او لم يجلس ام لا فشك انه خرج من الصلوة
وهذه الركعة نافلة او فرض اخر او زيادة محضة واقعة في اثناء الصلوة وهذه المسئلة
في غاية الغموض ويجاب عنها تارة بحمل فعل المسلم على الصحة وقاعدة فان اصالة الصحة
في فعل المسلم ليست امرا يثبت به الاحكام وانما هي من حسن الظن وعدم الاتهام
في امر اخيك على احسنه الا انه اذا رأيت رجلا يتكلم مع امرأة لا تحمل فعله على الفساد
وقيل انما من محارمه وهكذا وقد يجاب بقاعدة الفراغ فان الشك في التسليم
بعد تجاوز المحل فلا يعتنى بشكه وفيه ان الفراغ هنا غير معلوم فانه عبارة عن
الاعراض عن العمل السابق او الشروع في عمل اخر وكلاهما غير معلوم في المقام فان
الفراغ هنا اما بالتسليم وهو مشكوك او بالشروع في عمل اخر وهذا ايضا غير معلوم
مجرد الزيادة ليس عملا اخر بل جزء من العمل السابق على تقدير وقوعها في الاثناء
فالتحقيق ان الشك انما هو في القاطع فان الاحرام الجديد قاطع للاحرام الاول
كالتسليم والأصل عدم وجود القاطع فالصلوة باطلة وبقاء الاحرام يعني بطلان
العمل بالزيادة ولا وجه لتوهم الاثبات في الأصل في المقام والمسئلة معلومة بحول الله
وبالجملة قد عرفت انه لا اشكال في بطلان الصلوة بزيادة الركن بان ركع ركوعين او سجد
سجدتين في ركعة واحدة ولو شك في الركوع فركع ثم ذكر انه قد ركع فالمشهور البطلان
لتحقق الركوع بمجرد الانحناء ولو لم يرفع رأسه ورفع الرأس ليس جزءا من الركوع
وذهب الشيخ وعلم الهدى وابن ادريس والشهيد الى الصحة وانه ارسل نفسه للسجود
ولا يرفع رأسه قال في الذكرى وان كان ذلك بصورة الركوع الا انه في الحقيقة
ليس بركوع لتبين خلافه والهوي الى السجود يشتمل عليه وهو واجب فينادي
الهوي الى السجود به فلا يتحقق الزيادة بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه فانه

٢ لم يخرج منها وجه

في مستقرة لانتفاء الحركة السجودية وفيه اولا انه ركوع في الحقيقة لعدم ما يخل به رفع الرأس
في تحقق الركوع بالضرورة وثانيا ان الخلاف موجود في صورة رفع الرأس ايضا وثالثا انه لا منافاة
الحركة الى السجود لكونه مقدمة ولا منافي لوجوبها مع ان المفروض انه وقع بقصد الركوع
والحق ما ذكره الشيخ قدس سره فان الركوع والظاهر يتحقق بمجرد الانحناء ولذا لا اشكال
في صحة الصلوة لو نسي رفع الرأس من الركوع لكن الانحناء في الصورة المفروضة ركوع
بمعنى انه ذو جهتين فيصلح لان يستقر في الركوعية بان يرفع رأسه وان يصرف عنه بكونه
مقدمة للسجود بان يقصد الهوي لا الانحناء هنا ركوع يصلح لان يصرف عن الركوعية لعدم
استقراره فيها ما لم يرفع رأسه نعم لو نسي رفع الرأس في الانحناء الى ان سجد فبطل الصلوة
ح لعدم تحقق الصرف والمفروض قصد الركوعية من الانحناء فيقع على ما عين له كما في الركوع
الاول ونظير ذلك الظهر فيقدم اذا سهى واتمها على انها نافلة فانه لا يقع مع ان المعين اولا
انما هو الفريضة وان نقص ركعة فان ذكر بعد التسليم وقبل فعل ما يبطل الصلوة
المفروض انه اتم ح بالحاق الناقص ولو لم ... فانه ذكر بعد فعل ما يبطلها عمدا او سهوا
اعاد وان كان يبطلها عمدا لا سهوا كالكلام فيه تردد والاشبه الصحة وتوضيح المسألة
ان التسليم محلل مطلق اذا وقع بعد السجدتين ولو باعتقاد التمام فانه متحقق في التسليم نعم
اذا سهى وسلم بان سبق التسليم بلسانه فهو تسليم بلا محل فلا اثر له كما لو وقع في اثناء
الركعة فاذا سلم في الركعتين الاوليين من الرباعية يخرج عن الصلوة لكون السلام
محللا للاحرام فلا يمكن الحاق الناقص الا بالتكبير الجديد كما في صلوة الاحتياط لانقطاع
الاحرام السابق بالتسليم فلا يبطل الباقي فان ذكر ثانيا فيحتسب ذلك من الصلوة التامة
ويكون الكل صلوة واحدة بالاحتساب كما ذكرنا سابقا فلا فرق ح بين ان يأتي بما يبطل
الصلوة عمدا او سهوا او لا يأتي بشيء فان المنافيات منافيات للاحرام ولا احرام بعد التسليم
فالمنافي انما يقع في الخارج ولا يبطل به الصلوة والعجب من قوله وان كان يبطلها عمدا لا سهوا
الخ فان الكلام انما لا يبطل سهوا لعدم منافاته للخشوع واما اذا وقع متعمدا فلا اشكال في
كونه منافيا لاصل الصلوة اعني الخشوع فلا وجه للتردد والحكم بصحة الصلوة ويدل

على ما ذكرنا مع قطع النظر عن اخبار الباب التي يدل على ان الالحاق لا يكون الا بالتكبير الجديد
كرواية عمار عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين
ثم ذكر وهو بمكة او بالمدينة او بالبصرة او ببلدة من البلدان انه انما صلى ركعتين قال يصلي
ركعتين ولا ينعقد الصلوة بدون التكبير ح الاخبار الآمرة المنقدة الواردة في صلوة
الاحتياط فانا ولو قطعنا النظر فانه لا فرق بين تحقق التسليم باعتقاد التمام او مع الشك
فيه كما في الاحتياط فكما ان الاحتياط يحتسب عن المشكوك فيها بالتكبير الجديد كذا ما نحن فيه
ولو قيل هناك ان السلام في حكم السهو ولا يخرج به عن الصلوة ولا يجوز ايقاع
المنافي في البين وصلوة الاحتياط متعلقة مع نقص الناقص وفانه على نقص او تمام
فيقول انه يلزم ح زيادة الركن في الصلوة وليس ذلك قابلا للاستثناء ويلزم ايضا
ان يتم بدون التكبير فيكون ملغيا على نقص او تمام ويحل انه لو لم بان حقيقتها فيما
ينقص بعد التسليم انه صلى ثلاث ركعات وايضا يلزم على ذلك الاعادة لو اتى بالمنافي
في البين ولم يلتزم بها احد من الفقهاء الا بعض الاواخر في الثالث مع انه لو كان
ذلك السلام في حكم السهو لما يصح للخروج به على نقص او تمام وكون صلوة الاحتياط قبلها
نعم المتراءى من اكثر اخبار الباب هو الاتمام بدون التكبير لكن المراد منها ما ذكرناه والاخبار
المتضمنة لسهو النبي ص مطرحة لاستحالة السهو على النبي ص والامام ع عقلا ونقلا واما ال
سهاء من الرحمن لحكمة فالمنقول عنهم عليهم السلام ان العلم لا يكون على المعصوم وان
جوزه العقل ولو ذكر النقص بعد ان شرع في صلوة اخرى بان سلم
في الركعتين من الظهر او في الثالثة منها وذكر وهو في صلوة العصر فان كبر للعصر
وصلى منه ركعة او ركعتين فيحتسب تلك من الاولى وان طال الفصل بين الصلوتين
وكذا لو لم يسلم للاولى ولم يكبر للثانية لكون فعل الثانية ... لا يقتضي وقصد صلوة
اخرى ... الاعراض عن الاولى فان المضر هو الاعراض عن الصلوة بالكلية نعم
لو سلم ولم يكبر للثانية فلا يبعد البناء كبطلان الثانية ولو صلى من العصر ثلاث
ركعات لا يحتسب ذلك من الاولى بل يقع ذلك ثم يصلي الناقص ركعة او ركعتين

فح لا فرق بين طول الفصل وعدمه وفي التذكرة فان طال الفصل بطلت الاولى
وصحت الثانية وان لم يطل الفصل عاد الى الاولى فاتمها وروى الحميري عن صاحب
الزمان عج انه كتب اليه يسأله عن رجل صلى الظهر ودخل في صلوة العصر
فلما صلى من صلوة العصر ركعتين استيقن انه صلى الظهر ركعتين كيف يصنع
فاجاب ان كان احدث بين الصلوتين حادثة يقطع بها الصلوة اعاد الصلوتين
وان لم يكن احدث حادثة جعل الركعتين الاخيرتين تتمة لصلوة الظهر وصلى
العصر بعد ذلك ودلالته على الجزء الصريح فيما ذكرناه لكن ذيله ليس جوابا عن السؤال
فان السؤال ليس عن احداث الحدث بين الصلوتين وصلوة اتيان الثانية بينها
الظاهرة حتى يجاب بان كليهما باطل ولو ترك سجدتين ولم يدر انهما من ركعة حتى يبطل الصلوة
او من ركعتين كي يجب القضاء قال في الشرائع رجحنا الاحتياط وهو بطلان الصلوة
لامكان كونهما من ركعة فلا يحصل يقين البراءة بدون الاعادة ويحتمل الصحة مع وجوب
قضاء السجدتين لعدم تحقق المبطل ولان نسيان السجدتين من ركعة خلاف
الظاهر انتهى اقول لا يحتاج للاصل هنا اصلا فانا نعلم اجمالا ان الاخلال الواقع في الصلوة
اما موجب للقضاء او مبطل ومع وجود ذلك العلم الاجمالي لا يجري الاصل فلا يقال الاصل
عدم الاعادة او عدم وجوب القضاء ينعكس من الاصلين فرجع الى بقاء الاشتغال فظهر الحال
في الاحتمال الذي ذكره فان اصالة عدم تحقق المبطل معارض باصالة عدم وجوب القضاء
فلا وجه للحكم بالصحة فالحق في المقام وجوب الاحتياط بحيث انه يقضي السجدتين لاحتمال فوتهما
من ركعتين ولا يجوز ابقاء العمل ناقصا ويعيد الصلوة لاحتمال فوتهما من ركعة وهذا الذي
ذكرنا انما هو اثر العلم الاجمالي هذا الكلام في الواجب الركني وان اخل بواجب غير ركني فعلى
ما ذكر في الشرائع على ثلاثة اقسام فانه اما ان يتم معه الصلوة من غير تدارك ٢ او لا سجود
او يتدارك من غير سجود او معه فالاول من نسي القراءة او الجهر والاخفات في مواضعها
او السورة حتى ركع اعلم ان المراد من التدارك وعدمه هو قضاء الفائت بعد الفراغ
من الصلوة وعدمه ونسيان الشيء ثم اتيانه في محله ليس من التدارك والقضاء فان

المفروض

المفروض انه اتاه في محله ولم يفت منه شيء والتدارك انما هو للفائت وهو لا يكون
الا في خارج الصلوة والاخلال بالواجب عبارة عن تركه بالكلية فلو قرء كلمة غلطا
او سهوا منها ثم قرأها صحيحا فليس ذلك بتدارك لعدم فوات شيء منه ولا فرق بينه
وبين اتيان الحمد في محله بعد النسيان ولا يلتزم احد بكون ذلك تداركا والا لزم ان يكون
الصلوة في آخر الوقت اذا نسي اول الوقت وذكر في آخره تداركا للصلوة التي اخل بها
في اول الوقت وبالجملة الخلل الواقع في الصلوة هو ترك واجب منها والتدارك عبارة
عن قضائه بعد الصلوة واما الجهر والاخفات فقد عرفت انهما من السنن الاكيدة
وكذا السورة واما سجدتا السهو فانهما لكل زيادة ونقيصة فلا وجه لاستثناء القراءة
وما روي من انه لو تركها سهوا فلا شيء عليه لا يكون مخصصا لانه الكلية فان المراد انه لا
عليه من جهة القضاء والاعادة وصلوته صحيحة وسجدتا السهو لا ربط لهما بالصلوة مع ان
في اصل وجوبهما اشكالا وانما عنوانهما المرغمتان فالواجب الذي يخل به في الصلوة
على قسمين فانه اما ان يتدارك مع السجود او لا ... والثاني ذكر الركوع ص لم يكن نسي
او الطمأنينة فيه حتى رفع رأسه او رفعه منه او الطمأنينة فيه حتى سجد او الذكر في السجود
او الطمأنينة فيه او السجود على الاعضاء السبعة او الاستواء من السجدة او الطمأنينة فيه
حتى سجد وهذه هي التي ذكرها في الشرائع والمراد من الطمأنينة التي لا يضر الاخلال بها في
الركوع والرفع منه الذي هو من واجبات السجود ولكنه مقدمة له والسجود والرفع
منه هو الاستقرار وعدم الاضطراب الذي هو واجب في جميع الافعال واما الطمأنينة
التي لا يتحقق بدونها الركوع والسجود والرفع منهما اعني الوقوف والسكون قليلا
فالاخلال بها مبطل لا محالة لفوات نفس الركوع والسجود لو لم يتميز هوي الركوع
عن هوي السجود لعدم تحصل الخضوع لو لم يطمئن في ركوعه وسجوده بل يكون كنقر
الغراب نعم الاخلال بطمأنينة الرفع من الركوع لا يبطل الصلوة لو كان نسيانا او رفع
السجدة عن القيام ووجوب الاستقامة انما هو في حال العمد واما الاستواء جالسا
فهو محقق لتعدد السجدة ولو لم يطمئن فيه لا يتميز رفعه من هويه فلا يتحقق ا

السجدة الثانية فان تحققها موقوف على تبدل السجدة الأولى بفصلها بالجلوس فان
لم يستو جالسا فهو في السجدة الأولى ولو رفع رأسه منها ولذا لو عاد اليها لم ينو الذكر او الطمأنينة
وذكر قبل الأستواء فان السجدة الموجودة لا تنتقض الا بالأستواء ولا يلزم الزيادة توضيح ذلك
ان السجدة المقابلة للركوع عبارة عن الانحطاط على التراب ووضع الاعضاء والسجدة
خارجة عن حقيقتها حتى وضع الجبهة ولذا الوضع وجب بمحاذاة الأرض سهوا لا يبطل الصلوة ولا
ينتقض ذلك الا بالجلوس وان رفع رأسه وان لم يطلق عليه السجود كما ذكرنا سابقا
وقد ذكر في المقام فروع منها انه لو نسي قراءة الحمد حتى قرأ السورة اعاد الحمد والسورة لما روي
عن ابي بصير انه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ام القرآن قال ان كان لم يركع فليعد
ام القرآن وضمانه محمول على الاستحباب فانه بعد تسليم الوجوب لا يدل الدليل الا على الوجوب
في الجملة اي في ركعة من الصلوة ولو كانت من الأخيرتين مع ان رواية علي بن جعفر
عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام يدل صريحا على عدم الوجوب فانه قال سألته عن
رجل افتتح الصلوة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة قال
يمضي في صلوته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل ومنها انه لو نسي الركوع وذكر قبل
ان يسجد قام فركع ثم سجد وهذا الحكم مما لا اشكال فيه لعدم الحنث ورب الأتيان
ما لم يدخل في ركن واما وجوب الاستقامة ثم الركوع وعدم جواز القيام منحنيا الى حد
الراكع فقد عرفت وجهه في مبحث القيام من انه اصل الصلوة ويجب ان يقع كل فعل من
القائم لا ان الهوي واجب لكونه مقدمة للركوع ولم يقع بقصده فيجب استدراكه مع
وجوب المقدمة غيري فلا ينبغي لذلك كما بعد الوصول الى ذي المقدمة الا ان يقال ان القيام
من جهة استيصال الركن اعني القيام المتصل بالركوع وقد عرفت في محله انه لا معنى له
نعم لو نسي حتى وصل الحد الشرعي بجعله ركوعا ولا يجب ان يقوم ثم يركع لو وقع
حد اللاتي جعله بجعله ركوعا عن قيام وهكذا لو انحنى قليلا بقصد الركوع او بعده ثم نسي
ودون كونه قبل السجود مع
الحد الواجب يقوم منحنيا الى الحد الخارج فيما لو قصد الركوع بهويه فان الركوع يتحقق
بادراك درجات الانحناء وهو قد وقع عن قيام والحد الخارج واجب فيه على حد الركوع
نعم

نعم لو لم يقصد الركوع به وجب القيام ح ومنها انه لو ترك سجدة او سجدتين او التشهد
وذكر قبل ان يركع رجع فيسجد ويتشهد ثم اتى بما يلزم من قراءة او تسبيح وهذا الحكم
واضح لا ريب فيه لبقاء محل المنسي ما لم يركع ضرورة انه لو الحق ذلك الجزء لا يلزم الا الخلل
من زيادة الركن ولا فرق ح بين السجدة والسجدتين فان القيام لو كان تجاوزا عن
المحل لما عاد الى السجدة الأولى ايضا ونقل عن المفيد ره انه ان ترك سجدتين من ركعة اعاد
على كل حال وان نسي واحدة منهما ثم ذكرها في الركعة الثانية قبل الركوع ارسل نفسه
وسجدها واليه ذهب ابن ادريس وقيل انه ان نسي السجدة الواحدة فان ترك جلسة
الفصل او جلس بقصد الاستراحة او بنية الوجوب للتشهد يجب ان يجلس ثم يسجد
فان كان واجبا للصلوة وضمان الجلوس انما هو لتحقق تعدد السجدة وليس لوجوبه
نفسي بل مقدمة للسجدة الثانية فانها لا تتعدد الا بالفصل بينهما وقد حصل بالقيام ولو نسي ذلك
كله في الركعة الأخيرة فان ذكر قبل التسليم اتى بالمنسي وان ذكر بعده فان كان المنسي
السجدتين اعاد الصلوة وان كان هو السجدة الواحدة او التشهد قضاهما وسجد لكل منهما
سجدتي السهو وقال ابن ادريس ره لو اخل بالتشهد الأخير حتى سلم واحدث اعاد
الصلوة لأنه احدث في الصلوة لوقوع التسليم في غير موضعه ومقتضاه انه لو ترك سجدة حتى
سلم اتاهما قبل المنافي لحرمته ان السلام في آخر الركعة محلل لا محالة سواء اتى بشيء منها
اولا ولا وجه لوقوعه في غير محله والخروج انما هو بالسلام ولا يجوز بغيره وقد عرفت ان النزاع
في وجوبه واستحبابه لفظي ومنها انه لو ترك الصلوة على النبي وآله قضاها بعد التسليم وا
استدل عليه في المختلف بانه مأمور بالصلوة على النبي وآله عليهم السلام ولم يأت به فيبقى في عهدة
التكليف الى ان يخرج منه بفعله فتعين فعله وبان التشهد يقضى بالنص فكذا الابعاض
لتسويته بين الكل والجزء وفيه ان الامر بالصلوة في التشهد للاحترام باسمه المبارك
للتسمية فاذا نسي عند التسمية فقد فات محلها وقضاء الصلوة بعد التسليم مثل قوله جل
شأنه لتعظيم اسم الجلالة بعد مضي مدة طويلة فالتشهد انما يقضى بالنص واما الصلوة
عليه من الاجزاء حتى يقضى فلا اشتغال هنا حتى يجب الخروج عنه ولا معنى للتسوية

بين الكل والجزء فان ذلك انما هو بعد احراز الجزئية والاحتمال ايضا كاف لنا فانه اذا احتمل
كون الصلوة واجبا للتعظيم لا لكونه جزءا مستقلا فالأصل ح البراءة لكونه للشك في اصل
التكليف ووجوبه للتعظيم وجوب مستقل ح ومنها انه لو ترك سجدة او التشهد ولم يذكر
حتى ركع قضاهما او احدهما وسجد سجدتي السهو ويدل على وجوب القضاء وسجدتي السهو
فيهما ما رواه عمار الساباطي عن الصادق انه سئل عن رجل ينسى سجدة فذكرها بعد ما قام
وركع قال يمضي في صلوته ولا يسجد حتى يسلم فاذا سلم سجد مثل ما فاته وروي مثل ذلك علي
حمزة عنه ع في التشهد مع التصريح بسجدتي السهو واما وجوبهما في السجدة فلعموم قول الصادق ع
تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك او نقصان ولو لم تجب في مثل السجدة فلا تجب
في شيء اصلا لاستقلالها بالجزئية وشدة الاهتمام بها وهكذا التشهد ولا فرق في قضاء السجدة
الواحدة بين الركعتين الأوليين والأخيرتين كما هو المشهور وحكي عن الشيخ في التهذيب
التفصيل بينهما فان كان الاخلال بها من الأوليين اعاد دون الأخيرتين واستدل بما رواه
محمد بن ابي نصر قال سألت ابا الحسن ع عن رجل صلى ركعتين ثم ذكر في الثانية وهو راكع
انه ترك سجدة في الأولى قال كان ابو الحسن ع يقول اذا تركت السجدة في الركعة الأولى
ولم تدر واحدة او اثنتين استقبلت حتى يصح لك ثنتان واذا كان في الثالثة والرابعة
فتركت سجدة بعد ان تكون قد حفظت الركوع اعدت السجود وفيه انه لا يدل على اعادة
الصلوة بترك سجدة في الأوليين وانما يدل الجواب على انه اذا احتمل فوت الركن
من الأوليين يستقبل الصلوة بخلاف الأخيرتين فانه لا يستقبل منهما بمجرد الاحتمال
نعم اذا تيقن ترك سجدة في الأخيرتين وقد حفظ الركوع يعيد السجود وهو ساكت
عن حكم تيقن ترك سجدة في الأوليين بل اعتمد على وضوح ان الصلوة لا تعاد من
سجدة وانما تعاد من ركعة بل ربما يدل الجواب على ان السؤال ايضا عن حكم الشك في ترك
السجدة او السجدتين وسقط ذلك في السؤال فان السؤال عن تيقن ترك السجدة الواحدة
والجواب عن حكم الشك وبالجملة الجواب اجنبي عن المدعى والأخبار الأخر ناطقة بان السجدة
الواحدة تقضى والاستقبال مع كون الشك بعد التجاوز عن المحل محمول على
الاستحباب

في الأوليين لشدة الاهتمام بالتحفظ فيهما وان استحب الاستقبال عند احتمال فوت
الركن في الأخيرتين ايضا لكنه في الأوليين آكد ولا نقص في الخبر من حيث الدلالة على
ما ذكرناه واما التفصيل المذكور فلا دلالة عليه بوجه من الوجوه وقيل ان المراد هو ترك
سجدة واحدة مع الشك في عدد الركعة بل هي واحدة او اثنتان والشك في الأوليين
مبطل وفيه ان السؤال لا اشعار فيه بالشك في الركعة وانما هو عن ترك السجدة الواحدة
وحاصل الجواب ان الاستقبال انما هو عند احتمال فوت الركن والسجدة الواحدة ليست
بركن فالصلوة صحيحة لاشتمالها على الركن فمن اين يستظهر ان المراد هو الشك في الركعة
وقال في المختلف ان المراد بالاستقبال الاتيان بالسجود المشكوك فيه بعد من حيث
كونه واحدة او اثنتين لا استقبال الصلوة ويكون قوله وان كان في الثالثة والرابعة
ولو تركت سجدة راجعا الى من تيقن ترك السجدة في الأوليين فان عليه اعادة السجدة
لفوات محله ولا شيء عليه لو شك بخلاف ما لو كان في الأولى لأنه لم ينتقل عن محل السجود
فيأتي بالمشكوك فيه انتهى ومراده انه اذا شك انه واحدة او اثنتين فهو متيقن بانه ترك
واحدة وشك في الزائد فح ان ذكر في ركوع الركعة الثانية ارسل نفسه للسجود ثم
فركع وان ذكر في الثالثة او الرابعة فيقضيها بعد التسليم لفوات محله وفيه ان الاستقبال
لا يطلق على غير الصلوة واطلاقه على الاجزاء غلط مع ان في بعض النسخ استقبلت
الصلوة مع ان اللازم على هذا ان يقول واذا ذكر في الثالثة او الرابعة اي نسيان
سجدة في الأوليين وقوله ع وان كان في الثالثة او الرابعة فتركت سجدة صريح في
كون النسيان في الركعتين الأخيرتين وبالجملة لا اشكال عندنا في وجوب القضاء
وسجدتي السهو للسجدة الواحدة والتشهد المنسي للأخبار الصريحة الواضحة الدلالة
وروى عن ابي بصير انه قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يسجد واحدة فذكرها
وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض على صلوته فاذا انصرف
قضاها وحدها وليس عليه سهو والمراد انه اذا ذكر وهو قائم بعد تمامه فيسجد وليس
عليه سهو من جهة عدم القيام وحكي عن المفيد وابني بابويه انه يجزي التشهد

اللاتي في سجدتي السهو عن قضاء التشهد المنسي ومرجع هذا القول الى ان اعتبار
التشهد في الصلوة ليس بالاستقلال كالسجدة بحيث اذا ترك سهوا يجب قضاء هذا
التشهد الفائت بل انما اعتبر للصلوة تشهد بعد السجدتين في الاوليين والاخريين
ولو كان ذلك في ضمن ما تعلق بالصلوة كسجدتي السهو عند النسيان والاصل عند الشك
في كيفية اعتباره هو التداخل واجزائه الى سجدتي السهو فان مرجع الشك ح الى تضيق
دائرة الاعتبار وعدمه والاصل عدمه فمقتضى الاصل في المقام هو ما ذكروه لكن الاخبار
انما يدل على قضاء نفس التشهد الفائت ولا دلالة فيها على اجزاء تشهد سجدتي السهو
ثم انه اذا نسي سجدة او التشهد يقضيهما بعد التسليم وما روي من انه ان نسي الرجل
سجدة وايقن انه قد تركها فليسجدها بعد ما يقعد قبل ان يسلم محمول على نسيان سجدة
في الركعة الاخيرة اذا ذكرها قبل التسليم وقال المفيد ره اذا ذكرها بعد الركوع فليسجد
ثلاث سجدات واحدة منها قضاء وفيه مع ان الاخبار يدل على انها قضاء ونفى القضاء
هو ان يقيد ادرك بعد الصلوة ان ذلك زيادة عمدية في سجدة الصلوة وهو مبطل لا
فان كل ركعة محدودة بالسجدتين بحيث يبطل بالزيادة والنقيصة العمديتين والقضاء لا
ان يلحقها بالركعة الاولى وانما يحسب من ركعة تقع فيها العمد فتبطل وبالجملة ان امكن ذلك
في سجدة العزائم او الشكر لا يمكن في سجدة الصلوة وهذا مما لا ريب فيه واما الشك
ففيه مسائل الاولى من شك في عدد الفريضة الثنائية كالصبح والجمعة وصلوة السفر
يعيد ويبطل صلوته والحكم مسلم عند علمائنا اجمع والاخبار عن اهل العصمة ع فوق
التواتر منها ما رواه محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ولا يدري واحدة
صلى ام اثنتين قال يستقبل حتى يستيقن انه قد اتم وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلوة
في السفر ولا اعتبار عندنا بما رواه عمار بن موسى الساباطي لعدم حفظه واتقانه
في النقل عنه ره عن الصادق ع انه قال اذا شككت في ركعتين صلى الفجر ام ركعة يبني
على الركعة ويتشهد ثم يصلي ركعة ويعمل ذلك في الاخريين من الرباعية وقد نقل في
الصبح وروى مثل ذلك في المغرب ايضا ولا اعتبار لمثل هذا النقل عندنا وكيف كان
فلا اشكال

فلا اشكال في اصل الحكم اعني بطلان الصلوة ووجوب الاعادة وانما الاشكال في مرجع ذلك
الحكم فقد حكي عن بعض المحققين ان الشك في الثنائية والاوليين من الرباعية حدث
يقطع الصلوة بمجرد الحدوث ولو زال بعد ذلك فلا يصح الصلوة عنده بعد الزوال ايضا
وهذا كما ترى واضح الفساد لعدم صلوح الشك في نفسه لقطع الصلوة والمعروف ان
الوجه في بطلان الثنائية بالشك اخذ اليقين فيها وفي المغرب والاوليين من الرباعية
فلا يصح الصلوة ما لم يتيقن بالركعتين نعم لو زال الشك لا اشكال في صحة اتمام الصلوة
وقيل لو اوقع بعض الافعال حال الشك ثم زال بعد ذلك او اتمها ثم تيقن بعد الفراغ لا يكفي
بل يجب الاعادة ايضا لفوات استدامة النية لاعتبار الجزم فيها والمتردد لا جزم له بطل واصلا
ومجرد مطابقة الواقع لا ينفع في الصحة اقول المرجع في هذا الحكم المعلوم الى شدة
الاهتمام والعناية بحفظ الواقع بحيث لا ينقص منه شيء ولا يزيد عليه شيئا بالاختيار
وهذا لا يمكن مع الشك بين الواحد والاثنين الا باعادة العمل من اوله ورفع اليد عن
المشكوك فانه لو بنى على الركعة واتم باضافة ركعة اخرى يحتمل الزيادة ولو لم يتم
يحتمل النقصان والمفروض ان اخبار الباب لبيان انه لا بد في الثنائية والاوليين
من الرباعية من الوحدة الاتصالية ولا يكفي فيها الوحدة الاحتسابية كما يكفي في الرباعية
لو سلم في الاوليين فلا يمكن هنا تدارك النقصان بركعة مفصولة بان يسلم
موضع الشك ويأتي بركعة فان كان ناقصا كانت تمام الناقص وان كان تاما كان هذه
تطوعا فالامر دائر بين المحذورين من حيث الفعل وعدمه فالفعل يوجب احتمال
الزيادة وعدمه يوجب احتمال النقصان فلا بد ان يرفع اليد من العمل لوجوب التحفظ
بالواقع لشدة العناية عليه ورفع اليد لتحصيل التحفظ به لا ان الشك حدث مبطل او
ان اليقين اخذ في الموضوع كما هو المشهور بين الاواخر ولذا لا يجري الاصل
في الاوليين ويجري في الاخريين لعدم الاهتمام بالاخريين مثل الاوليين و
لا يتحقق ما ذكرناه من المحذورين احتمال الزيادة بالزيادة المحتملة في الشك
بين الاربع والخمس اذا بنى على الاربع فان ذلك احتمال زيادة واقعة وفيما

يحتمل فيه احتمال زيادة حاصلة بنفس الفعل اختيارا والاهتمام انما هو بعدم هذه الزيادة
فعلى ما ذكرناه لو اتم العمل المشكوك ثم زال الشك لا اشكال في صحة العمل واعتبار الجزم
في النية لا اصل له والنية ليست زائدة على تعيين عنوان العمل والمحتاط لا اشكال
في صحة عمله مع انه لا جزم له اصلا ثم ان بطلان الثنائية والثلاثية بالشك انما هو فيما اذا
تعلق الشك بالنقيصة بان شك بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلاث
كي يتحقق دوران الامر بين المحذورين ويكون العمل ناقصا على تقدير البناء على التمامية
في الثنائية وعلى الاكثر في الثلاثية اذا شك بين الاثنين والثلاث فان هذا حكم ثابت
على خلاف الاصل ولا بد من الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين والقدر
المتيقن ما اذا تعلق الشك بالنقيصة واما اذا تعلق بالزيادة بان شك في الثنائية
بين الاثنين والثلاث وفي الثلاثية بين الثلاث والاربع فلا ريب في صحة العمل بان
الزيادة منفية بالاصل والاهتمام انما هو بعدم الزيادة الاختيارية لا الزيادة الواقعة
سهوا وليس في الاخبار ما يدل على خلاف ذلك وتوهم الاطلاق في مثل قوله
اذا شككت في الفجر فاعد فاسد فان ذلك فقيد بما سهلة ليس فيها اطلاق
اصلا وبما ذكرناه قد تبين انه على ثبوت التخيير في الاماكن الاربعة لو شك المسافر
فيها بعد اكمال الركعتين لا اشكال في صحة عمله مطلقا ولو كان بقصد من اول الامر القصر
لان دفع الزيادة بالاصل قال في الجواهر احتمل البطلان مطلقا والصحة كذلك والصحة ان
كان الشك مسبوقا بقصد الاتمام لتناول الادلة ح اياه وليس له العدول ح الى القصر
لارادة الابطال وان جوزناه له قبل هذا العارض لحرمة الابطال واقتصارا على المتيقن
من محل العدول واما لو كان قد نوى من اول الامر وقصده القصر فالمتجه البطلان لكونه شكا
في ثنائية خلافا للعلامة الطباطبائي فاستقرب الصحة معينا عليه التمام ح للمنع من ابطال
العمل وامتناع التخيير بين الصحيح والفاسد وفيه ان البطلان لا للابطال والتخيير بين
الصحيح والفاسد بل هو فاسد بحث نعم لو لم يكن قصده القصر من اول الامر بنا وعلى جواز
ما ذكر ذلك المحل الافتراق امكن القول بذلك وانه يتعين عليه اختيار التمام لما سبق

مع

مع انه لا يخلو من نظر للشك في جواز اختيار التمام ح له اذ المتيقن من جوازه حال قابلية
لكل منهما انتهى اقول يجوز العدول من كل منهما الى الاخر ولا يبطل العمل ح بالعدول الى
القصر اذ كان بنيته التمام من اول الامر ولا يتعين عليه التمام اذا كان قصده القصر من الاول
كما اختاره السيد الطباطبائي لما عرفت من صحة العمل مطلقا ولا تخيير هنا بين الصحيح
والفاسد للصحة مطلقا مع ان امتناع التخيير بين الصحيح والفاسد ممنوع فاي مانع
من ذلك عقلا او شرعا ثم اعلم ان الحكم المذكور اعني بطلان الثنائية مثلا بالشك مختص
بالفرائض اليومية ولا شمول له لغيرها من الكسوفين او العيدين او النافلة المنذورة
فان المذكور في الاخبار ليس الا اليومية ولم يذكر من غيرها شيء ولا اطلاق فيها
كي يتمسك به في تعميم الحكم على غير اليومية لا وجه له والتعليل في الجمعة بانها ركعتان
لا يدل على العموم فانها من اليومية والمقصود من التعليل انه سبب للبطلان فيها
ايضا هو دوران الامر بين المحذورين لكونها ركعتين وبالجملة الحكم في الثنائية اليومية
قطعي لا ريب فيه واما المغرب فهو ايضا كذلك وان كان يوهم اطلاق بعض الاخبار الصحيحة
انها كالرباعية فان كان الشك بين الاثنين والثلاث يجب العمل بالظن او البناء على الاكثر
والاحتياط بركعة بعد السلام كخبر زرارة بن اعين قال قال ابو جعفر ع كان الذي
فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعني سهو فزاد
رسول الله صلى الله عليه واله سبعا وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة فمن شك
في الاوليين اعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ومن شك في الاخريين عمل بالوهم
ونحوه خبر عبد الله بن سليمان عن ابي جعفر عليه السلام وفيه انما يجب السهو فيما زاد
رسول الله ص فمن شك في اصل الفرض الركعتين الاوليين استقبل صلوته
وهذان الخبران وان كانا يدلان على تشريكها مع الرباعية في الحكم لكنها لكن الاخبار
الصريحة في المقام ومقتضى عدم قصرها في السفر يدل على خروجها عن الاطلاق
الحكم المذكور في الخبرين والحاقها بالثنائية وكون الزائدة فيها كالاصل كما في رواية
حفص بن البختري عن الصادق ع اذا شككت في المغرب فاعد الحديث ومثله رواية

يونس عن رجل عن الباقر ع قال ليس في المغرب والفجر سهو ومحمد بن مسلم عن احدهما
ع قال سألته عن السهو في المغرب قال يعيد حتى يحفظ انها ليست مثل الشفع وغيرها مثلها
المغيرة قال سألته عن السهو فقال في صلوة المغرب اذا لم تحفظ ما بين الثلاث الى الاربع
فاعد صلوتك واما ما رواه عمار ونظائره من البناء والاحتياط بالركعة في الفجر والمغرب
فلا حجة فيه منها وان كان ثقة فان عمارا مما لا يعتمد برواياته فانه ينقل الاخبار غالبا بالمعنى
ولا ضبط له في النقل ولذا صدر التوبيخ في حقه من الامام ع من جهة عدم اتقانه في النقل
كيف كان فلا اشكال في الحكم في الثنائية والثلاثية ولقد عرفت ان مرجعه الى الاهتمام بهما بحيث
لا يزيد فيها ولا ينقص ولا يكون ذلك الا باعادة الصلوة من اولها فانه يكون ح على يقين ا
الركعتين بقي هنا شيء وهو ان مفهوم الفضيل يوهم ان المغرب يعاد ولو تعلق
الشك بالزيادة بان شك بين الثلاث والاربع فان عدم حفظ ما بين الثلاث الى الاربع
يوهم ذلك لكن بعد التامل التام يظهر ان مفاده انه اذا شك في المغرب بين الاثنين و
الثلاث دار الامر بين المحذورين فانه لو بنى على الاول يحتمل الزيادة في الفريضة ولو بنى على
الاكثر يحتمل النقصان فلا بد ح من الاعادة والا لا يحصل له اليقين بالثلاث لاحتمال كونها اربع
ركعات على التقدير الاول وهذا معنى قوله ع اذا لم تحفظ ما بين الثلاث الى الاربع الثانية
اذا شك في اتيان شيء من الصلوة شرطا كان ذلك الشيء او جزءا فان كان في محله
يجب الاتيان به وان تجاوز عنه بان اشتغل بفعل اخر او فرغ من الفعل يحمل الصلوة
صحيحة ولا يعتنى لشكه وهذه قاعدة تعبدية مستفادة من نصوص الاخبار التي يعتنى
مع التوافق وتفصيله مقرر في الاصول الثالثة اذا شك في الاوليين من الرباعية
المشهور بين الفقهاء ان حكمها الاعادة كالثنائية والثلاثية اقول قد عرفت ان المرجع
في هذا الحكم اما كون الشك فيها مبطلا كالحدث والريح كما نسب الى البعض وفساد ذلك
غني عن البيان فانه لو شك ثم زال الشك بحيث الحدث ويتيقن لا اشكال عند المسلمين
في صحة الصلوة حتى عند القائل بكونه مبطلا وليس في الاخبار ما يوهم ذلك اصلا واما الى اعتبار
صفة القطع واليقين في الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية فلو اتمها مع الشك
ثم

ص الفضيل ع
يقين ع

ثم حصل اليقين فالصلوة باطلة لا محالة واما الى شدة الاهتمام بالاوليين وانهما ليستا مثل
الاخيرتين في ثبوت الحيلة المعروفة فيهما من البناء على الاكثر والاتيان بركعة الاحتياط والعمل
بالظن فيهما وهذان الامران معنيان متباينان لا يمكن ارادتهما من كلام واحد والاول
منهما موجب للبطلان لا محالة فانه بمجرد حدوث الشك يزول ما هو المعتبر عن المصلي
فيبطل الصلوة بخلاف الثاني فانه لا يوجب البطلان لان غاية ما يلزم من شدة الاهتمام بالاوليين
عدم العمل بالظن وعدم جريان الحيلة الثابتة في الاخيرتين فيهما من البناء على الاكثر
وهذا لا يوجب البطلان فانه اذا شك بين ~~الاثنين والثلاث~~ الواحد والاثنين بنى على الواحد
واتى بالركعة المشكوك فيها فيتيقن بالركعتين ويقع شكه بين الاثنين والثلاث
فيكون الشك في الاخيرتين ويعمل بحكم الشك بين الاثنين والثلاث من البناء على
الثلاث والاتيان بالرابعة ثم ياتي بركعة الاحتياط بعد الفراغ كما في الشك بين الثلاث
والاربع وان قد عرفت ذلك فنقول انه لا دلالة في الاخبار على اعتبار صفة اليقين
في الاوليين من الرباعية فان اظهرها دلالة هو الخبران السابقان خبر زرارة وخبر عبد الله
ابن سليمان فان في الاول منهما فمن شك في الاوليين اعاد حتى يحفظ ويكون
على يقين وغاية ما يدل عليه هذا الكلام انه يجب حفظ الركعتين باليقين واحرازهما
به وهذا يحصل باعادة الركعة المشكوك فيها اذ المراد من الوهم المنفي منهما هو الظن
والتعبير بالسهو ليس جزءا من الرواية ولعله من الصدوق ره ولا يدل زيادة على ذلك
على اعتبار صفة اليقين في المصلي كالطهارة والاستقبال كي يبطل بمجرد وقوع الشك في الصلوة
وبالجملة لا دلالة في الاخبار على اعتبار صفة اليقين في المصلي زيادة على كون الركعتين
محفوظة وهذا لا يوجب البطلان بمجرد وقوع الشك في الاوليين فانه اذ اعاد المشكوك
يكون متيقنا بالركعتين والامر بالاعادة في اخبار الباب واستقبال الصلوة
وان كان ظاهرا في اعادة الصلوة من اولها لكن المراد هو اعادة الركعة واستقبالها
وهذا ليس مخالفا ولا مجازا بل حقيقة فان لكل ركعة صلوة مستقلة والمقام قرينة
على ارادة ذلك من الاعادة والاستقبال وان كان خلاف الظاهر لعدم الوجوب

ص اذا لم يحصل له اليقين
قبل الرؤية او بعده ع

لاعادة الصلوة من اولها مع كون الركعتين محفوظة وبالجملة قد تبين مما بيناه ان اخبار
الباب لبيان ان الاوليين من كل رباعية لكونهما اصل الفرض لا يعمل بالوهم فيهما الذي
هو ادنى مراتب الظن بل بالظن ايضا لشدة العناية بهما دون الاخيرتين بل لا بد من تحصيل
الركعتين واحرازهما باليقين وفائدة ذلك يظهر في مقام العمل من حيث قراءة الحمد وا
التشهد فيما قطع بكونه ركعة ثانية والا فالركعتان محفوظتان يقينا لا محالة ولو عمل بالظن
فان ما اتى باعتقاد انه الثانية بعد احراز الاوليين بالظن يكون ركعة ثانية في الواقع مع
على تقدير كون ما اتى به ركعة فيكون النقصان ايضا في الاخيرتين فان تمامية الركعة
انما هو بالركوع والسجود والقراءة ليست من مقوماتها ووقوع التشهد في غير محله في غير العمد
لا يضر كما في الشك بين الثلاث والاربع فالمقصود ان الظن لا يتطرق الى الاوليين
اصلا بل لا بد من احرازهما باليقين فيعمل على طبق يقينه ولو كان باعادة الركعة المشكوك
فيها كما هو المراد من اعادة الصلوة واستقبالها والتعبير عن اتيان المشكوك بالاعادة
شايع كما يقال فيمن شك في الوقت انه صلى ام لا يعيد صلوته والمقصود انه لا يمضي في
شكه بل يأتي بالمشكوك وهذا معنى الاعادة اي عدم المضي في المحل واتيانه ثانيا فاذا
اتى بالمشكوك يتيقن بالاوليين ويقع شكه بين الاثنين والثلاث بعد احراز الاثنين فيعمل
بحكمه فيكون الشك ح في الاخيرتين مع سلامة الاوليين من الخلل مطلقا حتى من
العمل بالظن وهذا معنى شدة الاهتمام والعناية بالاوليين لعدم الاكتفاء في احرازهما
في مقام العمل بالظن دون الاخيرتين والسهو في بعض الاخبار كناية عن احكامه
كما في قوله ع ليس في الركعتين الاوليين من كل صلوة سهو يعني ليس فيها احكامه
من البناء على الاكثر مع اعتدال الشك والعمل بالظن مع رجحان احد الطرفين ولا بد
من سلامة الاوليين واحرازهما باليقين لا بالظن كما في رواية عبد الله عن الصادق
عليه السلام اذا سلمت الركعتان الاولتان سلمت الصلوة ويشهد على ما ذكرناه
من ان المقصود من اخبار الباب نفي العمل بالظن في الثنائية والثلاثية والاوليين
والاوليين من الرباعية ما رواه العلاء عن الصادق ع قال سألته عن الرجل
يشك

يشك في الفجر قال يعيد قلت المغرب قال نعم والوتر والجمعة من غير ان اسئله
فان ادخال الوتر ليس الا من جهة شدة الاهتمام به من بين النوافل ولذا اهتم في اول
الليل لاحتمال الموت فالمقصود انه لا يعمل فيه الا بالظن كما لا يجوز لشدة العناية به مع ان
الشخص مخير في النافلة بين البناء على الاقل والاكثر ولا وجه لادخالها فيها الا ذلك
وبالجملة قد ظهر مما ذكرناه انه لا تنافي بين الاخبار اصلا ولا باس بذكر بعض
الاخبار فنقول انه روى عن الحسين بن ابي العلاء انه قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل
لا يدري اركعتين صلى ام واحدة قال يتم وفي اخر مثله الا انه قال يبني على صلوته وعن
عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يدري اركعة صلى
ام اثنتين قال يبني بركعة اقول هذه الاخبار وامثالها محمولة على الاوليين من الرباعية
يعني انه اذا شك بين الواحدة والاثنين يتم بركعة كي يحرز الركعتين باليقين
وهنا مسائل اربع الاولى من شك بين الاثنين والثلث بنى على الثلث
واتم بركعة ثم يحتاط بركعة من قيام او ركعتين من جلوس والحكم مما لا اشكال
فيه وهو المشهور بين فقهائنا قدس سرهم والمستند في ذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن
زرارة عن احدهما ع قال قلت له رجل لا يدري واحدة صلى ام اثنتين قال يعيد
قلت رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة
مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه ويسلم وعن عمار بن موسى الساباطي
قال قال ابو عبد الله ع كلما دخل عليك من الشك في صلوتك فاعمل على الاكثر الخبر
وفي قرب الاسناد عن العلاء قال قلت لابي عبد الله ع رجل صلى ركعتين
وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد وقام فصلى ركعة بفاتحة
القران ولا تنافي بين الخبرين الاخيرين فان البناء على الاكثر في المقام عين
البناء على الاقل فان الاول انما هو من حيث الركعة المشكوكة وعدم وصلها
بالفريضة لخوف الزيادة فالبناء على الاكثر عبارة عن الخروج من الصلوة
بالتسليم واما الثاني من حيث الركعات بمعنى انه لا يكتفي باحتمال التمامية بل انما

ص الدالة على البناء على الاقل
فقال ره باعتبار ...

يتم بركعة مفصولة ليتم صلوته على تقدير النقص ثم ان مقتضى الاخبار السابقة
الدالة على تحفظ الركعتين الاوليين باليقين في مقام الوظيفة وعدم الاجزاء
بالظن فيهما كما يجزي به في الاخيرتين ان يكون البناء على الاكثر في الشك بين
الاثنين والثلث بعد تحقق الركعتين بان يشك بعد تحقق الركعة في ان ما مضى
من الركعة هل هو ثنتان او ثلاثة حتى يعلم بتحقق الركعتين الا ان شكه في الثلثة
كما هو صريح رواية قرب الاسناد والا فاذا كان شكه في اثناء الركعة بان يشك في ما صلى
ركعتان او ثلاثة فيكون شكه بين الواحدة والثنتين فحكمه البناء على الاقل فالبناء على الاكثر
في الفرض المذكور انما هو بعد احراز الثنتين وتحققهما فكلما شك بين الاثنين والثلث
حال القيام لا بد ان يتيقن بكون القيام للثالثة على تقدير بان يشك في ان ما صلى
ثنتان فيكون ذلك القيام للثالثة او ثلاث فيكون للرابعة فلا احتمال لكون القيام
ح للثانية فيبني ح على الثلث ويتم ما بيده من الركعة فيسلم ثم يصلي ركعة قائما او
ركعتين جالسا والا فان احتمل كون القيام للثانية فيكون الشك بين الثنتين
والثلاث قبل احراز الركعتين فيبطل على المشهور ويبني على الاقل على مختارنا
والى هذه الصورة اشار ره بقوله ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة والمراد هو
الثالثة المرددة بين الثالثة والرابعة والمراد من المضي في الثالثة اتمام هذه
المرددة والصلوة الاخرى اشارة الى الاحتياط ثم اعلم انه اختلف كلمات
الاصحاب في تحقق الركعتين فاعتبر بعضهم اكمال السجدتين برفع الراس من
السجدة الثانية قال في الذكرى نعم لو كان ساجدا في الثانية ولما يرفع راسه
وتعلق الشك لم استبعد صحته لحصول مسمى الركعة وهو مع بعده انتهى ونقل
عن بعض الاكتفاء بالسجدة الاولى وعن بعض اخر الاكتفاء بالركوع والتحقيق
انه يتحقق حقيقة الركعة بتحقق الركوع لا لان اصل اطلاق الركعة باعتبار
الركوع بل باي اعتبار كان وذلك لان ماهية المركبات الخارجية يتحقق بتحقق
معظم

معظم الاجزاء الا ترى انه يصدق البيت ولو لم يكن فيه سقف بل ولو كانت الجدران
ايضا ناقصة وهكذا سائر المركبات الخارجية فالركعة مركبة من الركوع والسجدتين
وقيامها انما هو بالركوع فيحصل بحصوله وهذا اوضح ولا ينافي ذلك بعدم تحقق
الامتثال الا بالسجدتين فان هذه مرحلة وتحقق الماهية مرحلة اخرى مع
ان تحققها بالسجدة الاولى اوضح فاعتبار اكمال السجدتين برفع الراس من
الثانية كما هو المعروف مما لا وجه له اصلا بقي هنا شيء وهو انه لا ينبغي الترديد في دلالة الرواية
الاولى على البعض ومنهم صاحب المدارك قده حيث زعم انها لا تدل على المطلوب
وانما تدل على البناء على الاقل في الشك بين الثلث والاربع وقد عرفت ان المراد من
المضي في الثالثة هو البناء على ان ما مضى ثلاثة فيتم بما بعده من الركعة ثم يأتي بالاحتياط
وان اشتراط الدخول في الثالثة لاجل احراز الركعتين اذ لو وقع الشك في حال القيام
لعدم اشتراط الدخول فيها بعد اكمال السجدتين فلا وجه اصلا واكمال السجدتين
ليس دخولا في الثالثة بالضرورة فالقول بان الشك اذا وقع بعد تمامية الركعة
المرددة وانقضائها يكون بعد الدخول في الثالثة اي ليست هي المرددة لانه بعد
رفع الراس من السجدة الاخيرة لم يبق شيء من الركعة السابقة اصلا فلا جرم
يكون المكلف داخلا في الركعة الاخيرة لا وجه له كما لا يخفى ثم اعلم ان الحكم في المقام
في صلوة الاحتياط بالتخيير بين ركعة من قيام وبين ركعتين من جلوس مع
انه ورد في الشك بين الثلث والاربع وليس في المقام الا ما يدل على اصل
الاحتياط كما في الرواية الاولى انما هو لكون الاحتياط صلوة مستقلة وجبت
لتتميم الفريضة على تقدير النقصان فهي نافلة وجبت بدلا عن الفائتة
ويتخير في النافلة ابتداء بين القيام والجلوس من دون اربع ركعات من جلوس
يقوم منها مقام الركعتين من قيام وقد ظهر مما ذكرناه ان الاحتياط نفل ذاتا
وانما اوجبه الشارع للجبر عن الفائتة لا انها تكون جزءا عن الفريضة فلهذا
لا يجوز فيها العدول من القيام الى الجلوس بان يصلي التسبيح مثلا اربع ركعات

في المضي في الثالثة المتيقنة
بناؤه على اتمام العدد مح

حتى في حال الاضطرار بل انما يكون وظيفته ح هو الصلوة نافلة مع ان الجزئية انما تكون من
اجزاء الركعات في احرام واحد ومن المعلوم انه يخرج من الاحرام السابق
بالتسليم ولذا يحتاج الاحتياط الى احرام جديد ونية جديدة والقول بان التسليم يقع
في غير محله كما في التسليم ساهيا فينفصل الاحتياط ويكون جزءا على تقدير النقص صحيح وعلى
تقدير النقص الثابتة واقع في محله مساوق بحسب البيان فان ذلك لا يمنع الخروج الذي يوجبه التسليم بعد
الفصل وخارج ليس داخلا الا في الواقع فلا ينبغي لكون الاحتياط عين الركعة الفائتة لا
نقصا انما هما بالتحليل ولا يمكن الفصل بينهما فيتعين انها نافلة مستقلة بدل عن الفائتة
ومع كونها تمام الصلوة على تقدير النقصان عبارة اخرى عن الاكتفاء بالبدل بمعنى
ان الفريضة لا تبقى ناقصة بل انما يجبر النقصان بشيء كما ورد ان النوافل متممة للفرائض
وكذا تسبيح الزهراء سلام الله عليها فقد ظهر من ذلك كله ان الاحتياط انما يجب
لحفظ الواقع لا انها تكليف مستقل او التكليف الاول فيجوز له الاعادة ح وترك
الاحتياط لانه ايضا طريق لحفظ الواقع وهي مقتضى الاصل الاولي لولا الاكتفاء من
الشارع بالاحتياط وليس في الاخبار ما يدل على عدم جواز ذلك ح اذ الامر
الناشئ لا يجب الاحتياط وبالجملة لا اشكال في عدم كون الاحتياط جزءا من الفريضة
فلو فعل قبل الاحتياط ما يبطل الصلوة لا يبطل ويجوز تاخيرها الى اخر وقت يشاء
ويتعين فيها الفاتحة ولا يجوز التسبيح لقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ومثل الاحتياط بعينها الركعة المنسية وما ورد من وجوب قضائها ولو بلغوا
الصين لا يدل على ان الماتي بها عين المنسية حقيقة فان البدل ايضا عين المبدل منه
في مرحلة ولا يمكن العينية الحقيقية لان صلوة الظهر مثلا ليست صلوتين قطعا
وانما هي صلوة واحدة وتعددها انما هو بتعدد التحريم والتحليل وهذا محقق
في المقام من هذا الكلام كما لا ينبغي ان يخفى على احد والاشكال انما هو في الاجزاء
بالبدل مع التمكن من اصل الفرض فانه يمكن ان يبني على الاقل كما طرء عليه الشك
ويأتي بالركعة المشكوكة متصلة كما هو مقتضى القاعدة الاولية ثم يستانف الصلوة
لاحتمال

لاحتمال زيادة الركعة فيحصل ح اليقين بالفراغ واما الاجزاء بالبدل مع التمكن من
اصل الفرض فلا وجه له لكونه تناقضا بينا فان معنى الاجزاء بالبدل عدم وجوب اصل
الفرض والجواب ان ذلك ارفاق من الشارع لاشتمال الاعادة على كلفة عظيمة لكثرة
ابتلاء الانسان بالشك في الركعات بل لا يخلو انسان من ذلك حتى قيل ان السهو و
النسيان كالطبيعة الثانية للانسان ومعنى ايجاب البدل انه لم يرفع اليد من اصل الفرض
بالكلية وانما يجزي ببعض مراتبه مع انه لو لم يوجب البدل ايضا لم يكن تناقضا ولم يلزم
النقض لاشتمال الاعادة على الكلفة فيعذره الشارع ارفاقا نظير رفع الاجزاء بالكلية
في السفر مع ان المفروض تمكن المكلف من اتيان الواجب فان ذلك ارفاق محض وصدقة
منه تعم يجب قبوله ولذا يجب القصر ... فانه ليس حقيقة وبالجملة
فلا تناقض في المقام وانما نلتزم بالتناقض في الاجزاء بالبدل اذا لم يكن له عذر فاذا اشتمل
الاعادة على المشقة فاعذره الشارع منها واجزى بالبدل ارفاقا ثم انه قد تحصل مما ذكرنا
ان للشك بين الاثنين والثلاث صورتان احديهما ان يشك فيما بيده من القيام
هل هو للثانية او للثالثة وقد عرفت ان هذا شك بين الواحدة والاثنين قبل احراز
الثنتين وحكمه البطلان على المشهور والبناء على الاقل على المختار والثانية ان يشك فيما
مضى انها ثنتان او ثلاث فان وقع الشك ح في القيام فلا بد ان يدخل في الثالثة
المتيقنة ويكون شكه فيما مضى بان يحتمل كونه ثلاثا ويكون قيامه للرابعة والا فيكون الشك
قبل احراز الثنتين فاشتراط الدخول في الثالثة ح انما لتلك الجهة ولا دلالة في الرواية
مع اكمال السجدتين كما يتوهم وليس ذلك الا لاجل احراز الثنتين والمراد من المضي
في الثالثة المضي فيها مع اتمام العدد وان وقع الشك في الركوع او في السجدة الاولى
او الثانية فالامر ح واضح فانه يبني على الثلاث ويصلي ركعة ثم يصلي ركعة الاحتياط
ثم انه على ما ذكرناه من تحقق حقيقة الركعة بالركوع والسجدة الاولى لو شك في حال
القيام ان ما مضى ثنتان او ثلاث ثم ذكر نسيان سجدة من الركعة السابقة فلا نعم
ذلك في صحة الشك لاحراز الثنتين وقيل ببطلان الصلوة ح لصيرورته شاكا بين

الثنتين والثلاث قبل اكمال السجدتين وقد عرفت فساد هذا القول مع انه يرد عليه
بالبطلان في الركوع الثالثة التي يمضي فيها مع اتمام العدد وكذا في السجدة الاولى او الثانية ان يلين م صح
قبل رفع الراس ولا يلتزم بذلك احد حتى القائل فانه صرح بالصحة في المسئلة الثانية
ان يشك بين الثلاث والاربع في اي موضع كان والثالثة ان يشك بين الاثنتين و
الاربع والرابعة ان يشك بين الاثنتين والثلاث والاربع فيبني على الاكثر في جميع
ذلك ويحتاط بركعة قائما او ركعتين جالسا في الثانية كالاولى وبركعتين قائما في الثالثة
وركعتين قائما وركعة قائما او ركعتين جالسا في الرابعة ويدل على البناء على الاكثر في
جميع الصور الاربعة طائفة من الروايات منها ما رواه عمار عن ابي عبد الله عم انه قال
له يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين متى ما شككت فخذ بالاكثر فاذا سلمت فاتم
ما ظننت انك نقصت وهذه الرواية كالنص في بيان احكام جميع الصور الاربعة
حيث يصرح بانه يحتاط بما يظن انه نقص سواء كان شكه بسيطا او مركبا كما في الشك
بين الاثنتين والثلاث والاربع ومثله رواية الاخرى قال سألت ابا عبد الله عم
عن شيء من السهو في الصلوة فقال الا اعلمك شيئا اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او
نقصت لم يكن عليك شيء قلت بلى قال اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا
فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت انك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك
في هذه شيء وان ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت وقد روى
مثل ذلك ايضا عن الصادق عم قال كلما دخل عليك من الشك في صلوتك فاعمل على الاكثر قال
فاذا انصرفت فاتم ما ظننت انك نقصت وهذه هي الروايات العامة الدالة مع
مع الحكم بالعموم ويدل مع الحكم بالخصوص في كل من الصور روايات كثيرة اما في الشك بين
الثلاث والاربع فيدل عليه ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله عم في حديث قال اذا كنت لا
تدري ثلثا صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فسلم ثم صل ركعتين وانت جالس
تقرء فيهما بام الكتاب وان ذهب وهمك الى الثلث فقم فصل الركعة الرابعة ولا تسجد
سجدتي السهو فان ذهب وهمك الى الاربع فتشهد وسلم ثم اسجد سجدتي السهو

وذلك

وذلك لاحتمال النقص بخلاف ما لو ذهب وهمه الى الثلث ومثله ما رواه ابو العلاء
عن ابي عبد الله عم قال ان استوى وهمه في الثلث والاربع سلم وصلى ركعتين واربع
سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصر في التشهد والمراد من التقصير في التشهد
التشهد الخفيف في مقابل التحيات والصلوات المستحبة فيه وذكر السجدات بالخصوص
مع كون الركعة مركبة من الركوع والسجود اقوى شاهد مع ما بيناه من تحقق
ماهية الركعة بالركوع وعن ابي بصير قال سألته عن رجل صلى فلم يدر أفي الثالثة
هو ام في الرابعة قال فما ذهب وهمه اليه ان رأى انه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة
شيء سلم بينه وبين نفسه ثم صلى ركعتين يقرء فيهما بفاتحة الكتاب والمراد من الوهم
هنا الشك والمراد ان ما ذهب شكه اليه فان احتمل الرابعة كما انه متيقن بالثالثة
كما هو مقتضى الشك بين العددين سلم واما كونه بينه وبين نفسه فلعله زيادة من الراوي
وعنه ايضا انه روى فيمن لم يدر ثلثا صلى ام اربعا ان كان ذهب وهمه الى الرابعة فصل ركعتين
واربع سجدات جالسا الحديث والمراد من الوهم ايضا هو الشك بمعنى انه مع علمه بالثالثة
ان احتمل الرابعة كما هو معنى التردد بين الشيئين فالحكم كما ذكر وعن محمد بن مسلم انه روى
ان ذهب وهمك الى الثالثة فصل ركعة اي متصلة واسجد سجدتي السهو والمراد منه هنا
هو الظن كما يشهد عليه اخر الرواية وان اعتدل وهمك فانت بالخيار ان شئت صليت
ركعة من قيام والا ركعتين من جلوس وفي الرواية سقط بين فان المتفرع على اعتدال
الوهم هو البناء على الاكثر والتسليم ثم التخيير بين ركعة من قيام وركعتين من جلوس واما
التخيير ليس متفرعا على اعتدال الوهم ابتداء من غير بيان الوظيفة في نفس العمل في احد
هذه الروايات وان ذهب وهمك مرة الى ثلاث ومرة الى اربع فتشهد وسلم وصل
ركعتين واربع سجدات وانت قاعد تقرء فيهما بام القران ومثل هذه الرواية في السقط
ما روي عن الصادق عم قال فيمن لا يدري اثلثا صلى ام اربعا ووهمه في ذلك سواء اذا
اعتدل الوهم في الثلث والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء صلى ركعتين
واربع سجدات وهو جالس وفي رواية عنه عم اذا اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين

وانت جالس فان الانصراف انما هو بعد التسليم لا محالة فكان الرواية انه اذا اعتدل وهمك
وهمك فسلم وانصرف وفي صحيحة اخرى عن حريز عن زرارة عن احدهما في حديث قال اذا
لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض
اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك
باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات اقول ظاهر
الرواية هو البناء على الاقل واضافة ركعة متصلة لكن ان كان ذلك في مقام التقية
فلا وجه لهذه التفاصيل المذكورة في مقام التقية ولا يحمل مع غلبة الظن بالثلث وهو ايضا
فاسد مثل الاول فانه لا يكون حينئذ لعدم نقض اليقين بالشك فان المفروض ان الثلث
محرز بالظن لا باليقين فمن هنا يعلم بطريق الجزم ان الراوي اسقط شيئا من الرواية
فكانه كان الرواية انه اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث باليقين
لكنه يحتمل الرابعة يبني على الاكثر بمعنى انه يسلم ثم يقوم فيضيف الى صلوته ركعة الا
حتياط فيصح معنى عدم نقض اليقين بالشك فان المراد انه لا يجتزى بمجرد احتمال
الرابعة بل يحتاط لا محالة لكونه متيقنا بالثلاث الا انه لا يتصل الركعة المشكوكة
لاحتمال الزيادة فلو اجتزى باحتمال الرابعة من غير احتياط فقد نقض يقينه بالشك
فاذا احتاط فقد نقض الشك باليقين وهذا هو معنى البناء على اليقين وعدم الاعتداد
بالشك في حال من الحالات وهذا من جملة الاخبار المقررة للقاعدة الشريفية التي هي
الاخذ بالاشتغال وعدم الاعتناء باحتمال المانع المعبر عنه باصالة الاستصحاب في السند الا
وروي عن حريز عن محمد بن مسلم قال قال انما السهو بين الثلث والاربع وفي الاثنتين والثلاثم
والاربع بتلك المنزلة ومن سها فلم يدر ثلثا صلى او اربعا واعتدل شكه قال يقوم
فيتم ثم يجلس فيتشهد ويسلم ويصلي ركعتين واربع سجدات وهو جالس فان كان
اكبر وهمه الى الاربع تشهد وسلم ثم قرء فاتحة الكتاب وركع وسجد ثم قرء وسجد
سجدتين وتشهد وسلم وان كان اكبر وهمه الى الثنتين نهض وصلى ركعتين وتشهد
وسلم اقول ان الامر بالقيام والاتمام في الرواية لا يوافق الامر بركعتي الاحتياط

لا يتم البناء على الاقل ولا على البناء على الاكثر وحمله على ارادة الشك فيما بعده انتهاء ثالثة م
الى ما بعد مضي الثالثة حتى انها رابعة غلط فان قوله صلى صريح في كون الشك في ما مضى
مع انه لا معنى للامر بالقيام حينئذ فان المفروض انه طرء عليه الشك حال القيام فلا ريب
في وقوع الخلط والاشتباه في هذه الرواية مع ان حجية الظن في الاجزاء يعني من الركعات
المعاملة معه معاملة العلم فلا مسرح للاحتياط مع كون اكثر وهمه الى الاربع واما في
الاخيرتين وليس على ما في الاخبار ما يدل على حجية الظن فيهما ومثل هذه الرواية
لا يستفاد حجية فلا مسرح كما تعارف الركعتين اذا كان اكثر وهمه الى الثنتين الا ان يحمل
على ركعتي الاحتياط ويكون في خصوص الفقرة الاخيرة سقط ما يبين البناء على الا
الاكثر هذه هي الروايات الواردة في خصوص الشك بين الثلاث والاربع
واما ما ورد في الشك بين الاثنتين والاربع بالخصوص فما رواه حريز عن
زرارة عن احدهما عم قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام ثنتين وقد احرز
الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد
ولا شيء عليه وما روي عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل
صلى ركعتين فلا يدري ركعتين هي او اربع قال يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين
بفاتحة ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء وروى مثل ذلك الحلبي وابن ابي يعفور
عن الصادق عم وروي عن ابي بصير عنه عم وعن بكير بن اعين عن الباقر عم
مثل ذلك الا ان فيهما انه يسجد سجدتي بعد التسليم وهو جالس ثم يسلم بعدهما
وروى عن جميل عن بعض الاصحاب عن ابي عبد الله عم قال في رجل لم يدر
اثنتين صلى ام اربعا ووهمه يذهب الى الاربع او الى الركعتين فقال يصلي ركعتين
واربع سجدات وقال ان ذهب وهمك الى ركعتين واربع فهو سواء وليس الوهم
في هذا الموضع مثله في الثلاث والاربع وهذه الرواية ايضا مضطربة غاية
الاضطراب فانه لا وجه للاحتياط عند ذهاب الوهم الى الاربع او الى الركعتين
فان معنى اعتبار الوهم عدم وجوب الاحتياط والا فلا يبقى فرق بينه وبين الشك

لوجوب الاحتياط في كل منها واضطراب الفقرة الاخيرة اظهر وكيف كان فلاريب في لزوم
الحفظ والاشتباه والزيادة والنقصان في بعض الروايات لكون اكثرها منقولة
بالمعنى فلا محلوص من الاخلال بالترتيب ونحو ذلك والمرجع في ذلك هو الفقيه لا غير
واما ما يدل على حكم الشك بين الثنتين والثلث والاربع فما رواه ابن ابي عمير عن
بعض اصحابه عن ابي عبد الله في رجل صلى فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا قال يقوم
فيصلي ركعتين من قيام ويسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم فان كانت اربع
ركعات كانت الركعتان نافلة والا تمت الاربع وهذه هي الطائفة الدالة على
البناء على الاكثر بالصراحة وطائفة اخرى من الاخبار قد يتوهم منها البناء على الاقل
منها ما رواه محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عن الرجل لا يدري
اثلثا صلى ام اثنتين قال يبني على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهد بعد انصرافه
تشهدا خفيفا كما في اول الصلوة واخرها وقد يذكر في هذا الباب بعض الاخبار
الواردة في خصوص الاستصحاب كخبر اسحق بن عمار قال قال لي ابو الحسن الاول
اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا اصل قال نعم ومنها في قرب الاسناد
عن العلاء قال قلت لابي عبد الله رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على
اليقين فاذا فرغ تشهد وقام فصلى ركعة بفاتحة القران ومنها الفقرة الاخيرة من
رواية زرارة السابقة من انه يتم على اليقين ويبني عليه ومنها ما رواه سهل بن
اليسع عن الرضا في المسئلة الرابعة انه قال يبني على يقينه اقول قد عرفت ان
البناء على اليقين في هذه الاخبار هي البناء على الاكثر فان الشاك في الصور
المذكورة يبني مع يقينه في الاقل من حيث العدد المعتبر في الركعات ولذا يجب ركعة
الاحتياط ويبني على الاكثر بمعنى انه يعامل معاملة الاكثر من التسليم والخروج من الصلوة
فيفصل الركعة المشكوكة حذرا من احتمال الزيادة فالبناء على الاكثر انما هو من حيث
فصل الركعة المشكوكة والبناء على الاقل عبارة عن اتيان الركعة المشكوكة وليس في
الاخبار ما يدل على وصل الركعة المشكوكة عند البناء على اليقين كي ينافي البناء على الاكثر

فليس

فليس في الاخبار ما يوهم وصل الركعة المشكوكة فالنقل من التخيير بين البناء على
الاقل والبناء على الاكثر لا وجه له ولا مستند كما عرفت وحكي عن المدقق الكاشاني انه
سمى العمل في الاخبار بالبناء مع الاكثر والوصل بالبناء على اليقين والفصل اولى
واحوط لانه مع الفصل اذا ذكر بعد ذلك ما فعل كانت صلوته مع الاحتياط مشتملة على بدل
فلا يحتاج الى اعادة بخلاف ما اذا وصل وفيه ان ذلك انما نشأ مما تراءى عنده من التنافي
بين الاخبار وقد عرفت حالها مع ان هذا اصطلاح مبتدع لا بد ان يعلم من الخارج ولا يمكن
ان يعلم من نفس هذه الاخبار مضافا الى انه اذا كان احتمال الزيادة مخلا ودل عند التأمل
لما يدل عليه جعل تلك الكيفية فلا معنى للتخيير بين الوصل والفصل وان لم يكن مخلا
فلا معنى للفصل ح نسئل الله التوفيق والارشاد الى سواء السبيل ثم ان في هذه الطائفة
من الاخبار من الاضطراب ما لا يخفى كما في رواية محمد بن سهل فانه لا معنى للتشهد
بعد الانصراف وانما التشهد قبل الانصراف فانه انما ينصرف بالتسليم كما انه لا معنى
لقوله كما في اول الصلوة واخرها ومن هنا يظهر ايضا ما في رواية قرب الاسناد
فان الفراغ بعد التشهد الا ان يحمل مع الفراغ من الركعات وقد يحمل اليقين
في هذه الاخبار على ما اذا حصل بعد الشك وفساده غني عن البيان فانه لا معنى
للجواب بالبناء مع اليقين عند السؤال عن حكم الشك هذا كله مضافا الى انه
لا معنى لذكر اخبار الاستصحاب في هذا الباب فان رواية اسحق بن عمار ظاهرة
واردة في الاستصحاب ولا ربط له بالشك في ركعات الصلوة فان البناء على الاكثر
حكم وارد على خلاف القاعدة فاخبار الاستصحاب اجنبية عن هذا الباب
فلا تعارض بينها وبين اخبار الباب والاولى وجه لانضمام واحدة منها بالاخر
بل لا بد ان يذكر جميع ما ورد في الاستصحاب ثم اعلم ان الشك بين الثنتين و
الثلث والاربع مركب من الشكين الشك بين الثنتين والثلث والشك
بين الثنتين والاربع وحكمه بعينه حكم البسائط لانه لا يعقل اختلاف الحكم
عند اجتماع الشكين فلو لم يكن نص خاص ههنا لحكمنا بالحكم المذكور من

وجوب الاحتياط بركعتين من قيام وركعة من قيام او ركعتين من جلوس
اما وجوب ركعتين من قيام لاحتمال كون صلوته اثنتين فيكون هاتان تمام
الاربع كما في الشك بين الثنتين والاربع واما التخيير بين ركعة من قيام
وركعتين من جلوس فلورودها في الشك بين الثلث والاربع ولا خصوصية
للمورد بل المدار الى احتمال الفائت فان احتمل كونه ركعة فيتخير بين ركعة
من قيام وركعتين من جلوس فان الركعتين من جلوس تعادل ركعة
من قيام الا انه لكونهما البطاء في نظر الشارع كان الافضل هو الركعتين من جلوس
ولا يجزي ركعة من قيام وركعتان من جلوس عن الركعتين من قيام فان المعلوم
من الشرع انما هو تنزيل الركعتين من قيام منزلة الفائت اذا احتمل كونه ركعتين
واما التخيير بين ركعتين من قيام وركعة من قيام وركعتين من جلوس كما لنقل
الواردة في الباب محل من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمتيقن وهو الركعتان من قيام
كما في الشك بين الثنتين والاربع وجواز الجلوس ابتداء في النافلة لا يدل على
التخيير المذكور والا لزم ان يلتزم باجزاء الركعتين من جلوس من الركعتين من قيام
من دون ركعة من قيام لثبوت التخيير في النافلة ابتداء بين القيام والجلوس فما
الالتزام به لانه خروج من ضرورة الدين فظهر بما ذكرناه فساد القول بالاكتفاء
بركعة من قيام وركعتين من جلوس كما حكي عن ابن بابويه وابن الجنيد ومن
المذكور ان ذلك موجب من حيث الاعتبار فانهما ينضمان اذا كان الفائت ركعتين
ويجزي باحدهما اذا كان ركعة الا ان النقل والاخبار يدفعه وقد عرفت
ان المرجع ههنا هو الشرع فلا وجه للتحقيق بحسب الاعتبار مع ان تسليم الحكم في ...
بل في المقام كما انه ظهر فساد تعيين الجلوس في الركعتين كما عن بعض او تعيين
القيام كما عن بعض اخر فان من البديهي انه لا يلزم في الحكم الواحد ان يرد
نص خاص في كل مورد مورد ثم انه لا يجب الترتيب بين ركعة القيام وركعتي
الجلوس ولا دلالة في لفظه ثم مع ذلك كما يتوهم وقد تبين مما ذكرناه ايضا

انه

انه لا يجوز له ان يصلي ست ركعات حيث او اربع ركعات كلها او ركعة قائما او ركعتين جالسا
او ركعة قائما لعدم جواز الجلوس في بعض بما يظهر هذا الكلام فيما اذا تعلق الشك بركعات
الفريضة واما اذا تعلق بالزيادة فح اما ان يقع الشك بعد السجدتين او في الركوع
او القيام فان وقع بعد السجدتين فلا اشكال في انه يدفع احتمال الزيادة بالاصل سواء
كان الشك بين الاثنين والخمس او الثلث والخمس او الاربع والخمس فيحكم بالصحة في الاولين
لكن مع الاحتياط دون الثالث وسواء كان احتمال الزيادة في الخامسة او السادسة الى
غير ذلك نعم اذا وقع بين الواحد والخمس فلا اشكال في البطلان كما لو وقع بين الواحد
والاربع لعدم العلاج ح كون اصالة عدم الزيادة انما يجري اذا كان الشك فيما سبق واما
فيما يأتي فلا يجري بحيث يترتب عليه جميع الاثار حتى وصل الركعة المشكوكة لمنع الشارع
من احتمال الزيادة الاخبار المتواترة ولذا حكم في الصور الاربعة المذكورة بالبناء على
الاكثر وعدم وصل الركعة المشكوكة لاحتمال كون ما يأتي به زيادة واما اذا وقع في الركوع
او القيام فيشتغل انه حكم والحاصل ان جريان اصل عدم الزيادة بعد السجدتين مما لا ريب فيه
وليس في الاخبار ما يدل على خلافه بل البناء على الاكثر على العدد بالاصل فان الاقل
هو المتيقن والاكثر مشكوك فيه في مورد الشك فلا يزيد في صلوته احتياطا
ويأتي بالركعة المفصولة لاصالة عدم الاكثر وليس هذا الا اجراء الاصل والتصرف
الواقع من الشارع في المقام انما هو في فصل الركعة المشكوكة ولو كان البناء مع الاكثر
حكما مخالفا للاصل لما كان معنى للاحتياط فان معناه ح تنزيل المشكوك منزلة المتيقن
فلا معنى ح لايجاب الاحتياط وقد يقال ان اصالة العدم لا يجري هنا فان الاشتغال
اليقيني محتاج الى الفراغ اليقيني ومع الشك لا يعلم المكلف الفراغ فيعارض اصالة
عدم الزيادة باصالة بقاء الاشتغال وفيه انه بعد كون الاصل نفيه الاعتبار
لا يبقى شك في الاشتغال فانه مسبب عن الشك الاول فبعد اجراء الاصل فيه يرتفع الشك
الثاني مع انه لا فرق بين ما نحن فيه وبين سائر الموارد فانه يلزم مع ما ذكر ان
لا يحكم ببرائة الذمة في مستصحب الطهارة فانه لا يعلم المكلف مع الشك بالفراغ فيعارض

و فيكون هذه تمام ما صح مع كلا التقديرين

الجارية في الرواية

اصالة الطهارة بعلها مع ان جريان هذا الاصل في الشك في الاركان مع بقاء المحل قبل الدخول في غيره
كالشك في الجلوس هل سجد او لا او بعد الركوع هل كان قد ركع قبلا او لا والتعجب من
استشهاد القائل لقوله بخبر زرارة المتقدم المشتمل على عدم نقض اليقين بالشك في حال
من الحالات فان اليقين بالبراءة انما يحصل بركعة الاحتياط فلا يجوز نقض ذلك بالاكتفاء
بمجرد احتمال الرابعة وقد عرفت ان الخبر من الاخبار المقررة للاستصحاب فان الاحتياط
لم يكن الا لاجل الاصل ولذا فلا معنى للاحتياط بعد كون البناء على الاكثر حكما ثابتا باخبار
وكل ذلك ناش من عدم الخبرة في الاصول وبالجملة فرق بين البناء على الاقل و
تحصيل اليقين ولا يمكن ارادة احدهما من الآخر ومن البديهي ان مراد القائل ان عدم
نقض اليقين بالشك عبارة عن العمل بالاصل في سائر الابواب ولا يتغير معناه باختلاف الموارد
ومن الغريب وقوع ذلك من بعض الاساطين من المتقدمين مع ان الامر بالبناء
على اليقين ورد في الشك بين الاربع والخمس بعد الفراغ من الركعة ولا معنى لتحصيل
اليقين بالاحتياط والبناء على اليقين فيه الحكم بصحة الصلوة بدون الاحتياط فليس
في الاخبار ما يدل على خلاف الاصل وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله ما يقرب العمل بالقاعدة
الشريفة قال صلى الله عليه وآله اذا شك احدكم في صلوته فلم يدر صلى خمسا او اربعا فليطرح الشك وليبن
على اليقين ثم يسجد سجدتين والبناء على اليقين هنا ليس الا العمل بالاصل
وقد روى مثل ذلك عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت لا تدري
اربعا صليت او خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما ومثله خبر
ابي بصير ومن عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر اربعا صليت
او خمسا ام نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد
فيهما تشهدا خفيفا وكل ذلك تقريب للقاعدة الشريفة التي لو اثرت الاخبار مع التعويل
عليها وليس في الباب حكم تعبدي مختص بموارد دون سواها بل البناء على الاكثر
من حيث فصل الركعة المشكوكة هو التعبد في هذا الباب وهو اصل واحد فاعلم

لقوله

لقوله عليه السلام الا اجمع لك السهو كله في كلمتين الحديث والباقي فرع ذلك الاصل ولو لم
يرد نص خاص في الصور المنصوصة لحكمنا بالبناء على الاكثر بمقتضى هذا الاصل لان
لكل مورد حكم يختص به كما يتوهم فاذا شك في ركعات الفريضة يبنى على الاكثر بمعنى انه
يسلم في محل الشك ويحتاط بما يحتمل نقصه واذا تعلق الشك بالزيادة سواء كانت
خامسة او سادسة او غيرها يدفع احتمال الزيادة بالاصل ويسلم ويسجد سجدتي السهو
لاحتمال الزيادة هذا اذا لم يحتمل النقيصة وان احتملها ايضا فاما يتردد امره بين
الزيادة والنقيصة كما لو شك بين الاثنين والخمس او الثلث والخمس او يحتمل معهما
التمام ايضا بان شك بين الاثنين والاربع والخمس او الثلث والاربع والخمس
او المركب منها فكلما احتمل التمام يبنى عليه لاندفاع الزيادة بالاصل ثم يحتاط بما يحتمل
نقصه وان تردد الامر بين الزيادة والنقيصة بان لم يحتمل التمام اصلا كما في الصورتين
الاوليين فيسلم في موارد الشك ويدفع الزيادة ويحتاط ايضا بما هو ظنيقصد ولا يبعد
ان نقول في موضع التشهد والسلام في غير محله للعلم بان ما مع الثلث او خمس او اثنين او خمس
فلا معنى للحكم بالصحة لانا نقول انه مع تقدير كونه خمسا فالسلام يقع لبطلان العمل بالزيادة
الزيادة واما الحرمة مع تقدير النقص فالامر فيه واضح لان كون السلام حراما او لغوا
فيكون الشك بالنسبة الى الحرمة شكا بدويا يندفع بالاصل نعم لو كان السلام حراما
مع كلا التقديرين فلا معنى له فيه الحرمة مع تقديره واحد اذ احتمال النقص ولا يبعد
ذلك كما في الشك بين الثلث والاربع للعلم بحرمة السلام مع تقدير النقص هذا كله
اذا وقع الشك بعد الفراغ من الركعة وكان الشك فيما سعى مهذه الصور كلها
صحيحة واما اذا وقع الشك في الركوع او في السجدة الاولى فالعمل ح بالحمل الاحياط
للدوران الامر بين المحذورين فاذا شك في الركوع بين الرابعة والخامسة فان
اتم يحتمل ان يكون ما اتى به زيادة في العمل وان قطع يحتمل النقصان فليس هناك وجه
للصحة وفي التذكرة لو شك بعد الركوع بين الرابعة والخامسة بطلت صلوته
اذ مع الارسال بالاتمام يحتمل الزيادة المبطلة وعدمه يحتمل النقصان المبطل واما

ان الفقيه بلا ترديد في الرابعة بحيث لا يعيد صلوته ولا يحكم فيها ببطلان الا فيما لم يجر
فيه الحيلة والتدليس وقد ورد فيها امر بالاعادة بعد قول السائل او ما علمت لا تعيد الصلوة
نفسه انه انا ذلك بين الثلث والاربع والمراد ان عدم الاعادة انما هو في الرابعة بعد
اختصاص ذلك بالشك بين الثلث والاربع لثبوته في الشك بين الاثنين والثلث
او الاربع ايضا وتخصيص الثلث والاربع بالذكر مجرد تمثيل للتنبيه على اصل الحكم ثم ان
قوله عليه السلام في الخبر المتقدم ام نقصت ام زدت المراد من الزيادة هو الاعم من زيادة الركعة
او الركن او غيرها فاحتمال الزيادة يجبر بالمرغمتين وهذا ايضا يدل على عدم اختصاص
الحكم بالخامسة والمراد من النقيصة المحتملة غير الركعة فان احتمالها يوجب الاحتياط
لا المرغمتين كما في الرواية يعني الرواية اذ اذا احتمل النقيصة في غير الركعة او الزيادة
مطلقا يسجد سجدتي السهو يعني اذا لم يدر نقص شيئا ام لا وكذا لم يدر انه زاد شيئا او لا فاحتمال
فاحتمال النقيصة في الركعة ليس مثل احتمال زيادتها لكونها موجبة للاحتياط كما في
الخبر بعضه ابا اسامة ان كان لا يدري زاد ام نقص فليكبر وهو جالس ثم يركع
ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثم يتشهد في آخر صلوته وفيه ان المراد هو
الزيادة والنقيصة المعلومتان اللتان يسجد للسهو لهما يعني انه يعلم بوجود الخلل
الموجب للمرغمتين لكنه لا يعلم انه الزيادة او النقيصة وفيه ان العلم باحد الامرين
ان كان في الركن موجب للبطلان لا محالة وان كان في غيره وهو اما ان يكون محله
لم يتداركه ولا سجدة السهو فلا اثر له يقينا فان العلم بزيادة الفاتحة او نقصها لا
اثر له واما ان يكون مما يوجب لها مثل التشهد والسجدة الواحدة فالعلم بانه اما زاد
سجدة او نقص فلا اثر له ايضا فانهما انما يوجبان لذلك اذا علم احدهما بالتعيين
واما مجرد العلم باحد الامرين فلا يوجب شيئا لانه يعلم بانه حصل في صلوته ما يوجب
المرغمتين مع تقدير العلم به فقد تحصل مما ذكرناه انه كلما وقع الشك بين الاربع
والخمس فالصلوة صحيحة الا اذا وقع في الركوع او في السجدة الاولى فيبطل ح
وكذلك الثلث والخمس والاثنين والخمس والاثنين والاربع والخمس و

تقع الصلوة لو صحت قطعا مع احد التقديرين كما لو شك بين الثلث والاربع بعد رفع
رأسه من الركوع وهذا صحيح مع كلا التقديرين فانه يسلم بعد السجود ويحتاط بركعتين من
جلوس فلا نقص ولا زيادة في العمل اصلا بخلاف ما اذا شك في الركوع فان الاتيان بالسجدتين
ح ممنوع للمنع من اتيان ما يحتمل ان يزيد به في عمله وهذا هو الوجه في البناء على الاكثر في
ركعات الفريضة فان وصل الركعة المشكوكة يحتمل ان يكون زيادة في العمل وللمنع من التسارع
من الزيادة الاختيارية ولذا حكم بالبناء على الاكثر الذي مرجعه الى المنع من احتمال الزيادة
العلانية وتوهم ان المنع انما هو في زيادة تمام الركعة اختيارا واما غيرها فلا يمنع منه لفوت من
الزيادة الغير تامة كما في الركوع والعديد كما في السجدتين واحتمال الزيادة فيها يندفع بالاصل
كما ان الشك في الاركان في محلها وليس في الاخبار ما يدل على الفساد الا ما صدق به مثل ذلك
ممنوعة فان المستفاد من الاخبار انما هو المنع من اتيان ما يحقق زيادة الركعة في الصلوة
والسجود ايضا لما يحقق زيادة الركعة فانه اذا رفع البدن من السجود لم يكن زاد في
الصلوة ركعة وانما زاد معظم الاركان واحتمال زيادته اذا شك في المحل لم يكن ممنوعا
فالممنوع انما هو زيادة الركعة وهي انما تتحقق بالسجود فهو لكونه متمما للركعة
المحتملة الزيادة ممنوع لا يجري فيه الاصل والعجب من بعض الاساطين نور الله
ضريحه حيث حكم ح بالصحة لاصالة عدم الزيادة غفلة عن ان القاعدة في المقام مع انه ليست
مما يخفى على احد فالحق ما حققه اية الله العلامة طاب ثراه والحاصل ليس في المقام حكم
تعبدي يختص بموارد النص ويكون مخالفا للاصل فالحكم بالبطلان فيما لم يرد
فيه نص وان رجع بالآخرة الى الصور المنصوصة بل يبقى الفساد فالنسب الى
ابن ابي عقيل من تعميم الحكم الى غير الصور المنصوصة في غاية المتانة ومن توهم انه لا
مستند له بعد بطلان القياس ناش من عدم الخبرة في الفقه فلا نحتاج لكون الاصل
في غيرها هو الفساد ويشهد على ما ذكرناه ما رواه حمزة بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام
ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها فانه لو اختص الحكم بالـ
المنصوص فلا وجه لاختصاص الفقيه بهذا الحكم لان العوام ايضا يحتالون فيها فالغرض

ان

الاثنين والثلث والخمس والثلث والاربع والخمس فليس للصورة باطلة الا في الركوع والسجدة الاولى نعم اذا تعلق الشك بالاثنين لا بد من احراز الركعتين في البسيط والمركب فانه اذا وقع في القيام يرجع الشك الى ما بين الواحدة والزيادة من ركعات الفرض ولا علاج له قال الشهيد في الالفية بعد ذكر الصور الاربعة المنصوصة الخامس الشك بين الاثنين والخمس السادس الشك بين الثلث والخمس بعد الركوع او بعد السجود السابع الشك بين الاثنين والثلاث والخمس الثامن الشك بين الاثنين والاربع والخمس ففي هذه الاربعة وجه بالبناء على الاقل ووجه بالبطلان في الثلاثة الاول احتياطا والبناء في الثامن على الاربع والاحتياط بركعتين قائما وسجود السهو التاسع الشك بين الاثنين والثلث والاربع والخمس وحكمه حكم الثامن ويزيد في الاحتياط العاشر الشك بين الاربع والخمس بعد السجود موجب للمرغمتين كما مر وقبل الركوع يكون شكا بين الثلث والاربع وبعد الركوع فيه قول بالبطلان والاقرب الحاقه بالاول فيجب الاتمام والمرغمتان الحادي عشر الشك بين الثلث والاربع والخمس وفيه وجه بالبناء على الاقل واخر بالبناء على الاربع والاحتياط بركعة قائما والمرغمتين الثاني عشر ان يتعلق الشك بالسادسة وفيه وجه بالبطلان واخر بالبناء على الاقل او يجعل حكمه كالخمس انتهى اقول فذكره بعد الركوع او بعد السجود الظاهر انه قيد للصور بين الاوليين والا فلا وجه لذكره في الاولى والاولى التقييد به في الصور فان الاخير بين الثلث والاربع لا وجه للتقييد اصلا كما عرفت واما البناء على الاقل وصل الركعة المشكوكة في الصور الاربعة فواضح الفساد لما عرفت من المنع من اتيان ما يحتمل الزيادة ولو احتمل وقوع الزيادة القهرية التي بها يبطل الصلوة في الواقع كما في الشك بين الثلاث والخمس فانه وان احتمل الزيادة لكنه لا يجوز الفصل وصل الركعة المشكوكة كما في الثنائية والثلاثية اذ الشك بين الاثنين والثلاث في الركوع او في السجدة الاولى او في البطلان في الثلاثة الاولى احتياطا اوضح فسادا اذ الشك والاصح الى وقد عرفت فساد ذلك لدوران الامر بين المحذورين كما نبه عليه ايده الله تعالى ولا تقربوا لهما الا انه

ولو ظن احد طرفي ما شك فيه بنى على ظنه ولا يجب الاحتياط ولا سجود السهو وهذا ثابت في الاخيرتين من الرباعية وثالثة المغرب بالاتفاق ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها ما رواه عبد الرحمن وابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر ثلثا صليت او اربعا ووقع رايك على الثلث فابن على الثلث وان وقع رايك على الاربع فسلم وانصرف الحديث ومنها اذا كنت لم تدر كم صليت ولم يقع وهمك على شئ فاعد الصلوة وهذا وان لم يدل في نفسه على شئ الا انه يتم دلالته بانضمام الاخبار الاخر والمراد من اعادة الصلوة الاعادة من اولها فيحرم بتكبيرة جديدة لعدم كونه متيقنا بشئ من الركعات فيحتمل ان يصلي واحدة او الاربع او لا يصلي اصلا فلا مناص من الاعادة والمراد من الوهم في هذه الاخبار ادنى مراتب الظن ومن هنا يعلم ان الاكتفاء بمطلق الظن قويا كان او ضعيفا حاصلا من اول الامر او بعد التروي ومن اي سبب حصل وقد عبر اكثر الفقهاء عن هذا المعنى بغلبة الظن على احد طرفي ما شك فيه ومقصودهم هو ما ذكرناه ويدل على الاكتفاء بالظن في ثالثة المغرب الاخبار المتقدمة المروية عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ومحصلها ان الذي فرض الله على العباد كان عشر ركعات فيهن القراءة وليس فيهن وهم فزاد النبي صلى الله عليه وآله سبعا فيهن الوهم وليس فيهن قراءة فان شك في الاوليين اعاد حتى يحفظ ويكون على يقين وقد ذكرنا ان المراد من الوهم هو الظن وتفسيره بالسهو من الصدوق وغيره مما لا تفسر ثم انه لا بد ان يعلم ان العمل بالظن في المقام هل هو لاعتباره واتصافه بصفة الحجية او للاكتفاء بالظن في مرحلة الامتثال عن الامتثال العلمي الواجب بالذات فانهما امران متباينان لا ربط لاحدهما بالاخر فان الاكتفاء بالامتثال الظني مع التمكن من تحصيل العلم ليس الا كالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي فكما ان الاكتفاء بالاحتمال ليس من الحجية في شئ كما لو اكتفى به عند اشتباه القبلة او في الشبهة الوجوبية او التحريمية بان يجوز الاكتفاء باحد طرفي الشبهة لعدم وجوب الموافقة القطعية بل انما يحرم المخالفة القطعية وكذا

لو اكتفى بالظن في هذه الموارد فانه ايضا ليس لاعتبار الظن بل انما هو اكتفاء بالامتثال الظني كالاحتمالي مع التمكن من تحصيل العلم وذلك قد يكون لعدم الاهتمام بحفظ الواقع او للتوسعة على المكلف مع الاهتمام او لحكمة اخرى وقد يتنجز الواقع بالظن بل الاحتمال كما اذا راى شبحا واحتمل كونه نفسا محترمة فلا يجوز له التعدي لذلك فهو لكثرة الاهتمام بحفظ النفوس بحيث ان الواقع منجز على كل حال فتنجز الواقع حج وعدم جريان الاصل ليس لحجية الاحتمال بعدم صلوحها للمانع المنجز للواقع انما هو الاهتمام به بحيث لا يتفاوت فيه العلم والجهل فالظن حينئذ مثل الاحتمال يكفي به في تنجز الواقع وليس ذلك من اعتبار الظن في شئ بل الواقع لشدة الاهتمام به يتنجز حتى بالظن بل الاحتمال وبالجملة ان الاكتفاء بالظن في المقام لا ريب فيه واما اتصافه بصفة الحجية فلا دليل عليه بل الاخبار صريحة في الاكتفاء بالامتثال الظني في الاخيرتين والثالثة من المغرب لعدم شدة الاهتمام بها كما في الثنائية والاوليين من الرباعية لكونها ملحقة باصل الفرض فانه قد علم من الاخبار ان ما فرض الله عشر ركعات والحق النبي صلى الله عليه وآله بها سبعا فلو شك في العشر يعيد الصلوة حتى يحفظ ويكون على يقين فيجب فيها الامتثال العلمي لا محالة والحق الثلاثية بالثنائية في احكام الشك فالاعادة فيهما اول الصلوة كما صرح به في بعض الاخبار وفي الاخيرتين من الرباعية يصل الركعة المشكوكة ولو شك في السبع الباقي فيبني على ما ظنه فاعتبار الظن في السبع في مقابل اعتبار اليقين في العشر صريح في الاكتفاء بالامتثال الظني وعدم ايجاب الامتثال العلمي كما في الثنائية والاوليين من الرباعية ومن الواضح المعلوم ان الاكتفاء بالظن ليس من الحجية بل هو مثل الاكتفاء بالاحتمال كما ان البناء على الاكثر اكتفاء بالامتثال الاحتمالي من جهة ويشهد على ما ذكرناه ترتب مراتب الامتثال فان الاخذ بالظن عند تعذر العلم او الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية عند تردد الحكم بين الوجوب والحرمة بل يتأمل احد في عدم كون ذلك من الحجية فكما ان ذلك غير الحجية كذا لو اكتفى الشارع بالظن او الاحتمال في مورد من الموارد فانه لو كان البناء على الظن في المقام لمجرد اكتفاء

بو

به في مقام العمل فينحصر بمورد الاكتفاء ولا يتعدى منه فلا يبطل العمل بظن الخامسة او السادسة نعم لو ثبت الحجية يكون كادلة العلم لا يختص بمورد دون مورد فيبطل بظن الخامسة بل نقول انه لا يعقل الحجية في الظن فانه لا معنى لها في الظن الا تنزيله منزلة العلم وجعله بمنزلته كما ان العلم ثبوت تحقيقي ولا معنى للحجية في العلم فضلا عما نزل منزلته فان معناها الوسطية في الاثبات والوسط ما يلزم من العلم به العلم بالنتيجة والعلم ليس مما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر فانه نفس الثبوت والوصول الى الواقع ويقتضي الواقع عين تنجزه وانقطاع عذر المكلف فليس هذا ما يكون العلم وسطا لاثباته نعم بالعلم يحتج على العالم لا انه حجة عليه لاله وليس ذلك المعنى بمعنى الوسطية بل انما ذلك الزام للمكلف بعلمه فظهر ان الحجية في الظن غير معقولة مع ان جعل الظن حجة عبارة عن كونه علما جعليا فلا فرق بينهما الا ان العلم ثبوت تحقيقي والظن ثبوت جعلي فكما ان العلم وصول الى الواقع دائما فلا بد ان يكون الظن ايضا كذلك فان هذا معنى كونه علما بالجعل مع ان الظن قد لا يكون الواقع بالضرورة فيعذر المكلف وهذا مناف للعلمية الجعلية فان معنى جعله علما ان يكون نفس ثبوت الواقع بالجعل كما ان العلم كذلك بالذات وهذا ايضا اقوى دليل مع عدم معقولية حجية الظن غاية الامر ان يكون مثل القطع الاعم من العلم والجهل المركب وعدم حجية القطع بهذا المعنى مما لا ريب فيه والا لزم ان يكون الجهل حجة وايضا جعل الظن حجة عبارة عن القاء صفته الصفة النفسانية بصفة الحجية بمعنى انه كلما حصل تلك الصفة يعمل بمقتضاها فلا وجه لتخصيصها بالصلوة واعتباره في مورد دون مورد وهذا مقتضى كونه علما جعليا فكما انه لا معنى لاعتبار العلم في مورد دون مورد كذلك ما نزل منزلته ولا فرق بين الظن والدليل الغير العلمي فانه انزل ذلك منزلة الدليل العلمي كما في الخبر الواحد مع تعلق الحجية لا يفرق بين الموارد ويثبت به القصص كما يثبت به الاحكام وسائر الموضوعات بل يثبت به معنى اللغة فلا بد ان يكون الظن ايضا كذلك وهو بديهي الفساد وبالجملة انه لا معنى لوسطية الظن ثم تنزيله منزلة الدليل العلمي اصلا الا ان لا مانع من جعله في المقام اعتبار الاسباب المفيدة للظن اي سبب كان فلا معنى لما

فان السبب الغير العلمي لا ينبغي الاعتبار وجعله شيئا بصفة الحجية فلا بد ان يكون المصنف
بالأمر استحبابا بعدم اعتبار سبب خاص في حصول الظن في المقام اقوى شاهد على الملتزم
بعدم تعقل الوسطية في نفس الظن بل لو اعتبر الظن من سبب خاص وشخص خاص وفي
مورد خاص لا يكون ذلك من الحجية ايضا لما عرفت وانما يكون ذلك تضييقا لدائرة الظن
في الاكتفاء به فعلى المنهج غاية الوضوح ان اعتبار الظن في الأخبار انما هو اكتفاء بالانكشاف
الظني لعدم شدة الاهتمام بالتبع الملحوظ بالعسر الذي هو اصل الفرض وليس جعل الظن
وسطا في الاثبات والأمر ان يعتبر في الأوليات والثانوية والأخبار من الحجية في مقام اثبات
مفاد الحاصل فلا القصد شيء بصفة الوسطية والطريقية فالتفصيل بين الموارد غلط
لا وجه له كما زعم ذلك في الخبر الواحد وكذا الايماء اعلاه في عدم اختصاصه بالأحكام ولا
يفرقون بينها وبين الموضوعات بل سائر اللغات فان معنى الوسط المجعول تنزيله منزلة
الوسط بالذات وترتيب جميع احكامه على المجعول ومنها عدم اختصاص وسطيته بمورد
خاص فيكون المجعول ايضا كذلك لكنه يظهر بعد التأمل عدم الحجية في جزء العلل ايضا فان
البينة هو الخبر الواحد الذي اعتبر فيه التعدد وهذا لا يخرجه عن كونه جزء او احدا والتفصيل في
البينة باعتبار العدالة في مورد رجل وامرأة في آخر واربعة رجال في مقام الشهادة
بالزنا ينافي الحجية فانه اذا انكشف جزء العلل بالتطابق فلا وجه للتفكيك فيظهر ان البينة
لم تؤخذ على وجه الطريقية بل اعتبرت فيه لاعتبارها مع العلم بالخلاف وانما لها جهة موضوعية في
احكام القضاء بمعنى ان العمل بقول البينة وظيفة والتعبد وان لم يكن حكاية والتعبد وما اعتبر
لعدم المفاد الوظيفة في الحكم الواقعي او الظاهري بل لا يكون غيرها كنفس القضاء التامل
في حق المنكر احيانا مع علمها وعلم القاضي بمخالفته للواقع وشبهه الاقرار بالعين لانف
فان الجميع نافذ مع العلم بكونها لواحدة لا غير وهكذا التقية والعمل بفتوى المفتي فان الافطار
في شهر رمضان للتقية لا حكم ظاهري للعمل لوجوب الصيام في شهر رمضان في نفس الأمر ولا حكم
واقعي تحريم الصيام في الواقع للتقية وانما ذلك وظيفة له في الواقع والتعبير عن ذلك
بالواقع الثانوي ان كان مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه نعم قد يكون التقية حكما ظاهريا كما اذا حكم

وليس من الدليل الا مجرد عموم ولا اطلاق صح يتمسك به

الامام بثبوته على وجه التقية فانه يكون ذلك حكما ظاهريا للمستخص واما الفتوى فمن المعلوم
انه لا حكم ظاهري للعامي ولا واقعي فان المستنبط اذا استفرغ وسعه في فهم الواقع فاما ان يكون
عالما بالحكم الواقعي او لا فيرجع الى الاصول العملية المقررة للجاهل بالحكم الواقعي فيتبع الاصول
احكاما ظاهرية له واما العامي فمعزول عن الاستنباط رأسا اصلا فليس له طريق الى الحكم
الواقعي والظاهري فانهما يحصلان للمستنبط بل انما وظيفته العمل بفتوى المفتي ومعنى التقليد
العزل له عن الاستنباط ومشابهة الغير في ذلك بقال فلان اي جعل طوق الاستنباط
على عاتق الغير فالملاك دائما باخذ اعتقاد المفتي وعلمه في تمييز موارد البراءة والاحتياط
والتخيير فان بعض الاصول موضوعه خفاء الواقع في نفسه وعدم تقييده كاصالة البراءة
فان مداركه قبح العقاب بلا بيان والاطلاع بالبيان وظيفة العالم وهذا هو الوجه في
وجوب الفحص في الشبهات الحكمية دون الموضوعية فان موضوع الاصل
فيها جاهلية الشخص وان كان الواقع بينا في حد نفسه ولا فرق فيها بين العالم والعامي
في اجراء الأصل ولذا لا اشكال في انعقاد النكاح وان لم يعلم عدم زوجية المرأة للآخر
فان مدرك الأصل هنا عدم نقض اليقين بالشك وبالجملة فهذه وظائف مقررة
للمكلف في نفس الأمر مع انها لا احكام واقعية ولا ظاهرية والوظيفة ليست متحصرة
فيها كما توهم والبينة ايضا من هذا القبيل لا انه طريق لحصول الى الواقع وقد ظهر مما
ذكرنا ان مرجع حجية الفتوى الى تصويب الاعتقاد والفهم بالغاء احتمال الا
الاشتباه والخطاء ان ادلة حجية خبر الواحد لا تشمل مثل الفتوى والاجماع
المنقول فان نقل الاجماع مثلا اخبار عن الواقع في اعلام اسباب الصحة الا ان اخباره عن
الحدس لا عن الحس وكذا الفتوى فانه ايضا اخبار عن الحدس فان معنى حجية الخبر
عبارة عن تتميم جهة الاراءة والكشف عن الواقع فان الخبر في نفسه ناظر الى الواقع
لكنه يحتمل ان يكون مطابقا او يخالفه والشارع بجعله منزلة المطابق فان احتمال الخطاء
في الحس يلغى في نفسه واحتمال التعمد في الكذب يلغى بالغاء الشارع ثم مرجع حجية
الخبر الى الغاء احتمال التعمد في الكذاب فعلى هذا لا يشمل مثل الاجماع المنقول

لعدم احتمال الكذب هنا قطعا فان كان مرجع الحجية الى الغاء احتمال الاشتباه والخطاء
في النقل فمرجع ذلك ح الى التصويب المخبر في اعتقاده وبعد نقصه في مقصد فيشمل ح الفتوى
والاجماع المنقول فيكون الفتوى حجة من الحدس ويجب اخذه على العامي والمجتهد لعدم
الفرق بينه وبين رواية زرارة ومحمد بن مسلم من غير فرق بين الحي والميت والامامي وغيره
وفساد ذلك غني عن البيان فقد ظهر مما ذكرناه ان اطلاق الحجة على مثل الفتوى و
والبينة كاطلاقها على الأصل اي بمعنى الوظيفة وليس المراد الوسطية لاثبات
الواقع ضرورة ان الفتوى لا ربط له بالواقع بوجه من الوجوه لا بالعلية ولا بالمعلولية
ولا يكون معلولا لعلة ثالثة فهو لا يوجب العلم بالواقع ولا الظن وكذا اشهادة البينة
لعدم العلقة بينها وبين الواقع ومن هنا تبين ان اطلاق الحجة على السنة والكتاب
ايضا بمعنى آخر بمعنى كونهما واجب الاخذ لا انهما دليل على الواقع فان الدليل ما يوجب
العلم به العلم بشيء آخر ولا يكون ذلك الا لاجل العلاقة بين وجود ~~العلة والمعلول~~ بين
الأمرين فان ترتب وجود احدهما على وجود الآخر هو المنشأ للزوم العلم بأحدهما
العلم بالآخر والا اذا كان وجود احد الشيئين اجنبيا عن الآخر فلا يمكن حصول
العلم من احدهما بالآخر وتلك العلاقة علية احدهما للآخر ~~وتلك العلاقة~~ مفقودة
في السنة والكتاب فان قول المعصوم ع لا علة للواقع ولا معلول له ولا معلول
علة ثالثة وانما هو مطابق للواقع لا محالة وذلك من المقارنات الاتفاقية فلا يستدل
بقوله عن الواقع نعم قول المعصوم ع وان كان يلزم من العلم به العلم بالواقع لكن العلم
الواقع ليس علما جديدا مغايرا للعلم بالمتوافق فانا نعلم جزما بان قوله ع موافق للواقع
وان النسبة بينهما هو التوافق فاذا علم احد المتوافقين علم بتحقق النسبة وكون المورد
مصداقا لها وليس ذلك الا انطباق الكلي مع المصداق فالمتوافقان لهما جامع اتحدا
فيه وهو التوافق فاذا علم احد الطرفين علم بتحقق النسبة المعلومة فالعلم بالآخر ح
ليس الا العلم السابق بالنسبة بينهما وهكذا الحال في المتضايفين فان العلم باحدهما يوجب
العلم بالآخر مع عدم الدلالة بالضرورة الا ان العلم بالآخر ليس علما مغايرا للعلم السابق

فان نسبة التضايف بين المتضايفين معلومة من المعلوم ايضا ان الابوة تستدعي بنوة
الآخر فانه اذا علم باحد المتضايفين علم بانطباق النسبة فلا تحصيل هناك علم جديد ومن هذا القبيل
المتوازنان فانه اذا علم بوزن احدهما علم بالتساوي فالعلم بوزن الآخر ليس امرا وراء
العلم بالتساوي وهكذا الحال في كل متساويين وهذا بخلاف العلة والمعلول فان وجود
المعلول ناش من وجود العلة فالعلم من احدهما بالآخر علم جديد مغاير للعلم الأول وليس
بينهما جامع وتوهم ان الجامع بينهما هو التلازم فالعلم بالعلول ايضا ليس الا امر وعلما جديدا
فانه اذا علم بتحقق احد المتلازمين علم بالتلازم وهو عين العلم بالمعلول مثلا فاسد بقياس
ثبت لمكان التصور فان التلازم ليس جامعا بينهما فان التلازم عبارة اخرى عن التعاقب
والتباين وهو عدم النسبة فلا نسبة جامعة بين المتباينين فالعلم من احدهما بالآخر علم
جديد لا محالة وبالجملة قد تحصل مما ذكرنا كله ان اعتبار الظن في الأخبار بمعنى
الرباعية تجرد الاكتفاء بالانكشاف الظني لعدم تعقل الحجية في الظن ومع تعقله لا يسلم
الأصل عدم الحجية فانها جهة زائدة على الاكتفاء واما اختصاص ذلك بالخبريات
فلا يعرف من صراحة الأخبار باقترانه باليقين في غير الأخبار وما الله الموفق وانه
مع سلامة الأوليات سلمت الصلوة في الجواهر بعد نقل عبارة المصنف من انه لو غلب
على ظنه احد طرفي ما شك فيه بنى على الظن ان مراد المصنف وغيره بالغلبة مطلق
حصول الظن قويا كان او ضعيفا حاصلا من اول الامر او بعد التروي وكانهم عبروا بها
لأنه لما كان الشك مسانخا والظن طارئا فانه غالب على احد طرفي الشك فيه انه ليس
غرض المصنف وغيره بيان حكم صورة مخصوصة لعدم اختصاص الحكم بها ولا وجه للتخصيص
مع انه لا معنى لغلبة الظن على الشك والشك امر بسيط ليس له طرفان وانما التعلق
بامرين مع ان ظاهر العبارة غلبة احد طرفي الشك على الظن لمعنى العبارة انه لو غلب
بحسب ظنه احد طرفي ما شك فيه على الطرف الآخر فالغالب احد الطرفين مع الآخر
في جهة الظن ولذا عبر في المبسوط بانه لو غلب في ظنه احدهما عمل عليه وكيف كان
فلا يبطل الصلوة بظن الخامسة او الواحدة ثم انه قد يتوهم دلالة بعض الأخبار

مع حجية الظن مطلقاً في الرباعية وغيرها كما في خبر اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ذهب وهمك
الى التمام ابداً في كل صلوة فاسجد سجدتين بغير ركوع افهمت قلت نعم والمراد كل الصلوات
الرباعية واما النبوي العامي اذا شك احدكم في الصلوة فلينظر احرى ذلك للصواب فلا دلالة
فيه اصلاً واما رجوع الامام للمأموم او العكس او ضبطها بالحصى والخاتم وحفظ الغير فانما
ذلك كله لتحصيل العلم لا الظن فتحقيق المقام ... الاولى في صلوة الاحتياط لا ريب انها
نافلة مستقلة يجبر بها نقصان الفريضة على تقدير النقص اما النفل فلجواز الجلوس فيها
اختياراً ولا يجوز ذلك في الفريضة الا اذا عجز عن القيام فوظيفته الجلوس فيصلي الظهر
مثلاً اربع ركعات جالساً بخلاف الاحتياط فان الركعتين من جلوس تقومان مقام الواحدة
وليس ذلك الا لنافلية الركعة الواحدة ووجوب ما هو نفل بالذات بالعرض لا يخرجه الى
الفرض فصلوة الاحتياط وان كانت واجبة للاحتياط الا انها نافلة بالذات كالواجب
صلوة التعليق او الزيارة بالنذر او النيابة وكذا اما هو فرض بالذات اذا صار نفلاً بالعرض
كما في صلوة الجمعة وكيف كان فالوجوب العرضي في الاحتياط لا يخرجها عن النفلية واما الاستقلال
فهو مقتضى التحليل بالتسليم فانه اذا وقع التسليم في اخر الركعة [illegible] فهو محلل لا محالة
الا ان يسبق عليه انه كان الكلام في اثناء الصلوة [illegible] اتصالها بالفريضة ولذا لا بد فيها من
النية وتكبيرة الاحرام وليس بمجرد التكبير الا انها صلوة اخرى جابرة لنقص الفريضة و
الا فلا معنى لايقاعها في احرام اخر وفصلها عن الاحرام الاول فصلوة الاحتياط ليست
ركعة رابعة فان كلا من الركعات صلوة تامة مع ان الظهر مثلاً صلوة واحدة فتعدد
في الامور المتعددة انما هو لوقوعها في احرام واحد وهو المنشأ لانتزاع الجزئية مع
انتفاء الاحرام لا معنى للجزئية قطعاً واما كونها جابرة فهو صريح الاخبار التي تقدمت
ومن هنا يظهر انه يعتبر فيها جميع ما يعتبر في الصلوة عدا القيام في الكل من الطهارة
والاستقبال والستر والتشهد والتسليم والفاتحة [illegible] في
الصلوة وصرح بعض الاساطين بانه يعتبر فيها اتحاد الجهة ايضاً [illegible] القبلة
بمعنى انه اذا كان فرضه الصلوة الى اكثر من جهة واتفق وقوع الشك في صلوة احداها

يجب

فيجب مراعاة خصوص جهة المشكوك فانها وان كانت صلوة مفردة الا ان فيها جهة التبعية ايضاً
لكونها جابرة لنقصان الفريضة لاحتمال ان يكون الصلوة المشكوك فيها [illegible]
القبلة فيجب ايقاع ما يجبر بها النقص ايضاً الى تلك الجهة فلصلوة الاحتياط جهتان
الاستقلال والتبعية كما نقل عن بعض المحققين انه حكى عن والده اية الله [illegible]
انه قال ان لصلوة الاحتياط جنبتين الانفراد والتبعية [illegible] هذا
كله في غاية الوضوح واما الاشكال في انه مع التمكن من اتيان الواجب على ما عليه
كيف يجوز رفع اليد عنه والاكتفاء بالبدل فانه متمكن من الاعادة بالفرض فرفع
اليد عن الواجب والاجتزاء بالنفل فيما نحن فيه اما بلا بدل وهو قبيح محال على الشارع
الحكيم فان مرجعه اما الى التناقض او النسخ قبل العمل وكلاهما باطل بالفرض [illegible] ونقول
بان الركعة الرابعة على تقدير النقص والتشهد والتسليم الاولين واقع في غير محلهما [illegible]
ولا [illegible] وتكبيرة الافتتاح وان كان هو [illegible] الا انه [illegible]
في المقام توجيه الجانب النفلية على الجزئية فانه لم يشرع نافلة بلا تكبيرة [illegible]
لما عرفت من ان التسليمة مؤثرة في اخر الركعة [illegible] اشكل بعض المحققين
في قول وسلام على المرسلين في [illegible] مع ان [illegible] في التسليم [illegible]
الاحتياط فيلزم الزيادة فلو لم يكن للتسليمة تأثير في التحليل لزيد الركعة [illegible]
التامة فان التحليل وعدمه [illegible] ليس باختيار الشخص فهذه الكلمات
ليس لها معنى محصل والتحقيق في المقام ان الاحكام في المرحلة الاولى من الحكم [illegible]
الثبوت للوقايع متعلقة للطبايع من حيث هي من دون ان يلاحظ فيها الخصوصيات المعتبرة في
الوجود كما حقق في محله وهذه هي الاحكام الاولية والامور المعتبرة في المرحلة الثانية [illegible]
مرحلة الامتثال وهذه هي الاحكام الثانوية فالحكم قد يتعلق بالطبيعة من حيث هي كما في الاحكام الاولية
كوجوب الصلوة والقيام وحرمة الزنا والسرقة وقد يتعلق بالفرد كالامور الواجبة او المستحبة في
امتثال الواجب فان وجوبها او ندبها انما هو [illegible] في صلوة [illegible]
متعلقة بالفرد فان الطبيعة محبوبة [illegible]

سقطت الحايض عن الحضور عند الله تعالى وسائر العبادات التي [illegible] فرجع النهي عن صلوة
الحايض الى تبعيدها عن الحضور وعدم مطلوبية الصلوة عنها لاشتمالها على حالة منكرة فالنهي انما تعلق
بصلوة الحايض وحضورها لا الطبيعة كما هو واضح واذ قد تبين ذلك فنقول انك قد عرفت صراحة
الاخبار المتقدمة في ان اصل الصلوة الفريضة هو الركعتان الاوليان والاخريان الحاقيتان انما
الحقهما النبي صلى الله عليه وآله بالفريضة بمعنى انهما بالذات ليستا فريضة وانما هما نافلة بالذات وجب الحاقهما بالفريضة
بمعنى انه يجب في امتثال الفريضة تعقيبها بركعتين اخريين فهما بمنزلة التعقيب الواجب [illegible]
في اصل الفريضة كما انه لو وجب الاحرام واحد من التعقيبات فانه لا يكون جزءاً من العمل [illegible]
فالحكم في الاوليين انما تعلق بالطبيعة من حيث هي ولما لم يمكن امتثال الطبيعة مع قطع النظر عن
الخصوصيات [illegible] فاعتبر في امتثال القيام والركوع والسجود وغير ذلك ثم وجب في الامتثال بالطبيعة
بهذه الكيفية الحاق الاخريين فالواجب ح انما هو الالحاق واما الملحق فهو نافلة بالذات
فالحكم في الاخريين انما تعلق بالفرد فان وجوب الالحاق انما هو في الامتثال لا انه تعلق
بها حكم ايجابي بالطبيعة فانه من الفروض في ديننا ان الاخريين الحاقية [illegible] الالحاق هو ما ذكرنا
ثم ان الاحكام الاولية لا يجوز للشارع رفع اليد عنها في حال الا اذا لم يتمكن من الامتثال اصلاً
فانه تناقض او نسخ قبل العمل واما الاحكام الثانوية فللشارع ان يتصرف في مرحلة الامتثال
برفع اليد عما اعتبر فيه لوجود ما يقتضي التوسعة على المكلف ففيما نحن فيه يجب الالحاق مع
التذكر واما الشارع رفع اليد عن ذلك عند الشك بان لم يوجب الاعادة ثانياً والوجه
في ذلك ان مقتضى التكبير [illegible] ان الصلوة بعد التكبيرة يصير [illegible] في الامتثال بها
نافلة بحيث يجب الاتمام والتحليل بالتسليم ولو عجز عن جميع ما اعتبر في الامتثال من القيام و
القراءة والركوع والسجود فانه يكفي [illegible] القلب بالحضور عند الله [illegible] للمصلي
بتعين العمل الشخصي للامتثال ومع الشك في الاخريين يتعذر الالحاق في هذا
الامتثال لاحتمال الزيادة العمدية فللشارع ان يوجب الاعادة الا انه [illegible] مراعاة
جهة الاحرام على الالحاق توسعة على المكلفين وبهذا اندفع الاشكال بعون الله
ومن هنا يتبين ان صلوة الاحتياط عين الفائتة فان الواجب مع التمكن انما هو الحاق

الركعتين

الركعتين من النافلة ومع تعذر الالحاق في امتثال خاص انما يرفع اليد عنه ويجزي
بفعل النافلة فيجري على الاحتياط جميع احكام النفل من جواز الجلوس اختياراً
وغيره واما وجوب القيام في الاحتياطين مع كونهما نافلة للتبعية باصل الفريضة لو وقعها في احرام
واحد ولم يشرع فيهما الفاتحة مع انه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب للفرق بين ما فرضه الله
وبين ما فرضه النبي صلى الله عليه وآله وقد ظهر [illegible] من ذلك كله وجه ما حكي عن العلامة [illegible]
المحققين من كون صلوة الاحتياط [illegible] فانها مع تقدير النقص عين الفائتة
ومع تقدير التمامية نافلة مستقلة وبالجملة فالجهات الراجعة الى الامتثال يجوز رفع
اليد عنها لوجود ما يقتضي التوسعة على المكلف ولا يلزم التناقض ولا النسخ قبل العمل
وبهذا يندفع عموم الاشكال في الموارد الكثيرة كالقصر في السفر والافطار فيه فانه [illegible]
فيه لوجب الاحتياط [illegible] مع الحرج ان كان عذراً يجب الاتمام في القضاء لزوال
العذر وان كان [illegible] لوجب رفع اليد عن الحكم بالكلية فلا وجه لقضاء القيام
فالمسئلة في غاية الاشكال من حيث التفرقة بين الصلوة والقيام [illegible] مع انه لو لم
الحرج عذراً [illegible] فالمراد انما هو الحرج النوعي لعدم اشتماله على الحرج بالنسبة الى الجميع قطعاً
ورفع الحكم عن [illegible] بعض المكلفين [illegible] ورفع الحكم
[illegible] الاحكام الثانوية [illegible]
مع الحرج [illegible] حكمة [illegible]
التشريع فلا [illegible] حققناه [illegible] كمال الوضوح فانك [illegible]
[illegible] الامتثال بالفريضة كان وجوب القيام في شهر رمضان راجع الى الامتثال
ايضاً فان الحكم الاولي متعلق بطبيعة الصيام وتقييده بكونه في شهر رمضان حكم ثانوي
راجع الى الامتثال ويجوز للشارع [illegible] التوسعة على العباد في تلك الجهات لحكمة من
الحكم وعلة من المصالح وتلك الحكمة في المقام عبارة عن الحرج فانه يكفي حكمة للتوسعة
ولو كان نوعياً فظهر وجه عدم سقوط الاوليين ووجوب قضاء القيام ومن هذا القبيل
العفو عن صلوة الحائض في الوقت المضروب لها فان ذلك ايضاً مرجعه الى التوسعة في

والفتح القصر مع وجوده

الامتثال فان مزيد الوقت للواجب تفضيل له في مرحلة الامتثال فللشارع العفو والتوسعة
في تلك الجهة لما مر من ان الحيض في هذه نفسه انما يجب لديون معد الحقوق سعة المواجب
تخفيفا مقتضى الفاعلة ح وجوب القضاء كما في الصوم الا ان الشارع منع عن ذلك ابقى ارفاقا
لاشتمال كل يوم على وظيفته واجتماع القضاء مع وظائف الايام يوجب الحرج في الجملة وهذا كما ترى
يرجع الى التوسعة في الامتثال ثانيا ومن المقارنات الاتفاقية للعفو حينئذ ارتفاع الحكم الاولي
لا انه يرفع اليد عنه ابتداء وهكذا الحال في تقديم الاهم عند تزاحم الواجبين كما في انقاذ
الغريقين اذا كان احدهما هاشميا فان كلا منهما بات على وجوبه عند التزاحم لا انه يجب في امتثالها
تقديم الاهم على غيره لتقديم جهة الاسبقية على اصل التكليف في الاخر ومن قبيل المذكورات العفو
عن نجاسة الغسالة وليس ذلك رفع اليد عن الحكم الاولي فان الماء يلزم بسلب الاثر عن النجس
لبيان علته فيه وهذا هو التنجس قبل العمل او التنافي والعفو انما هو بعد تأثير الماء الواقع على
المحل ورجوعه الى رفع الحكم المرتب على تنجس الغسالة من تنجيس كلما يلاقيها وحرمة استعمالها
في الصلوة والاطعمة والاشربة وهذا كما ترى حكم ثانوي بالنسبة الى اصل الحكم المجعول للعين
النجسة مجعول في مرحلة الامتثال ومعنى العفو من هذا الحكم الثانوي رفع اليد عنه وجعل
ماء الغسالة كالماء الطاهر في جميع الآثار الا انه لا يحصل منه نوعا بدوية القرب في تلك المرحلة
توسعة على المكلف للعسر والحرج الشديد في الاجتناب عنها كما هو الشأن في الازمنة
السابقة لعدم تداول محل خاص للتخلي والاستنجاء حتى يسهل الاجتناب فلا الفتح يعون الله
نقول مال المسائل المعمقة وظهران صلوة الاحتياط عين الركعة الناقصة وانما الفائت
هو الوصل والالحاق الواجب عند التمكن وهو الذي رفع اليد عنه للارفاق بحال المكلف
ومن هنا يتبين الفروع المذكورة مثل تعيين الفاتحة فيها وعدم جواز التسبيح لوجود الوجوه
لما عرفت ان الاجزاء الثلاثة يجب الحاقها بالفريضة مع التمكن ومع التعذر يجب اتيانها منفصلة
بما صلوة مستقلة ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب فمقتضى القاعدة وجوب الفاتحة فيها مع الالحاق
الا انها لما كانت الى قبيل وارد التفرقة بين اصل الفرض والملحق به عين فيها التسبيح
مع الالحاق ومع هذا انه يعود الحكم الاولي من لزوم الفاتحة واستحباب السورة كما في جميع

الزوائل

الزوائل فلا وجه لما حكي عن المفيد والحلي من التخيير بينها وبين التسبيح لكونها فائتة ثالثة او رابعة [التخيير]
يثبت عليها كما يثبت في المبدل لعدم ثبوت التخيير في الاخيرتين كما هو محله بل جواز الفاتحة فيها انما هو بعنوان التحميد مع ان كون الاحتياط بدلا عن الفائتة
للشرعيات من ذلك للاتحاد والعينية والعجب كله من تعيين التسبيحة مع احتمال النافلة
مع تقدير التمام وبالجملة كلمات الفقهاء في المقام في غاية الاضطراب حتى ان صاحب
الجواهر تبعا للشهيد ومن كلام صحيحه بل كلماتهما متناقضة وتحصيل تحقيقه في الا
على وجه الاجمال ان صلوة الاحتياط من حيث العنوان يجب النظر فلا يعرف كونها نافلة
او جزء من الفريضة لكونها مرددة بين الامرين فيتم الرقبة ان كانت ناقصة ويكون نافلة
ان كانت تامة فلا يعلم العنوان ما لم ينكشف الحال وان كان في نفس الامر متحدا مع احد
الامرين الجزئية والنافلة ومراده من كونها جابرة للنقص وتتمة له هو الجزئية ويسهل
مع ذلك ما صرح في موارد من ان التشهد والتسليم الاوليين في غير محلهما سهوا او عمدا
وهذا صريح في ان التشهد الاخير للفريضة هو الذي في الاحتياط ولا يحلل بالسلام
الاول لوقوعه سهوا وهو الحق الجزئية وان كان عنهما بالجابر وكذا ما صرح به من ان التكبير
وان كانت ركنا تفسد زيادته لكنه اغتفر اشتراطها كما اغتفر في غير مقام زيادة الجابر [ومن كره]
النافلة مع الجزئية وكذا ما صرح به بعد حكاية نفي الخلاف في عدم وجوب الزيادة مع الفاتحة
من انه الحق لو فعلها فان الى بعض الاحوال كما في صورة النقص وكل ذلك صريح
في الجزئية مع تقدير النقص مع انه قد ذكر في اول المسئلة انه لا يكتفي باستقامة بلبنة
الصلوة ويكفي تمام الظهور النصوص والفتاوى في كونها صلوة مستقلة من الاول والعة
بعد اختتامها بالتسليم وانت خبير بان ذلك ليس الا تناقض صرف فانها مع كونها صلوة
مستقلة واقعة بعد الخلل التحليل من الاولى كيف يعقل الجزئية والاتصال بها والتوهين
للامر ح وانت تبادل الله سبحانه يستريح من هذه التمحلات والتكلفات الباردة
وبما حققناه ظهر ان الفريضة صحيحة مطلقا سواء تذكر المقيم نقصانها قبل الاحتياط او بعده
او في اثنائه فعل شيئا من الاحتياط او لا وسواء كان التذكر في اثناء الاحتياط المخالف

للتكبير كما اذا كان الناقص ركعة واحتاط بركعتين من جلوس او الكم كما لو ذكر الثلث في
اثناء الركعتين من قيام او كليهما كما لو ذكر الاثنتين في اثناء ركعتين من جلوس للابدب
في جميع هذه الصور في صحة الصلوة فانه قد خرج بالتسليمة عن الصلوة فان كانت ناقصة
يتم النقص بالاحتياط وان كانت تامة يكون الاحتياط نافلة مستقلة اجنبية عن الفريضة
ولا يتفاوت الحال ح بذكر النقص وعدمه لعدم الاتمام بالنقص في نفس الامر اذا كانت
ناقصة فيتم الصلوة في نفس الامر بالاحتياط على تقدير النقص وليس الا الصلوة لذلك
لان عدم التذكر يجعله صالحا له بل انما هو في نفسه كذلك فانا نعلم قطعا تمامية الصلوة به في نفس
الامر مع تقدير الفوت ولا يتغير هذا الصلوح بالعلم او الا بالجاهة اليه غاية الامر انه لا يتصف
ح بعنوان الاحتياط بل يتعلق في كونه تمام الفريضة بل معنى الاحتياط ان يأتي ما يقطع به
فراغ الذمة مع تقدير ذكر النقص ايضا فلا فرق في ذكر النقص بين كونه بعد ما او قبله او
في الاثناء او الشك في الصحة في التذكر بعد الاحتياط باجزاء الامر الظاهري الشرعي او الا
الاستصحاب او لجعل الشارع من قوله لا احلك شيئا اذا اعلمت ثم ذكرت انك اتممت او
نقصت لم يكن عليك شيء الحديث باطلا لانه لا وجه له كما قيل في محله وبالجملة ان معنى الاحتياط
ان الركعة التي يحتاط بها بحيث يتم بها النقص في الواقع لو كان في نفسه صالحا للاتمام مع
تقدير النقص بل قد عرفت انه عين الناقصة وانما انفصلت عما يجب اتصاله به مع
الامكان واجزى ان يرجع بانيانها منفصلة لو عين الركعة الا انه قد فات الالحاق
نعم تذكر النقص يفيد الاتمام ويعلم به تفصيلا ومع عدم تذكر الاتمام يعلم به اجمالا مع وجه الدلالة حال
فلا يعقل التفرقة بين التذكر وعدمه قبل الاحتياط وبعده قال في الجواهر اما لو تذكر
النقص في اثنائه فان كان موافقا له كما وكيفا كما لو ذكر نقصان الاثنتين في الشك بين
الاثنتين والثلث والاربع في اثناء ركعتي الاحتياط من قيام او ذكر نقصان الواحدة
في الشك بين الثلث والاربع في اثناء الركعة الاحتياطية من قيام فالاقوى عدم الالتفات
واتمام الاحتياط وصحة صلوته لكونها ان لم يكن الحكم الى ان قال وعلى ما للفاضل
وغيره فالاستيناف انتهى اقول العجب كل العجب من العلامة حيث حكم هنا بالاستيناف

٤

مع انه حكي عنه وعنه ان الاحتياط ذو جهتان الاستقلالية والتبعية ولا يلائم ذلك الا بما ذكرناه
مع انه كيف يمكن الحكم بالاستيناف مع انا نقطع بجبر النقص في نفس الامر وهل يمكن
التفرقة بين التذكر وعدمه لمن تامل في معنى الاحتياط فهذا مما لا وجه له اصلا كما انه لا وجه
لاحتمال بطلان الاحتياط والرجوع الى حكم تذكر النقص فيما لو سلم تعلق الفراغ بالاثنين
وكونها بالتسبيحة وكيف يعقل ذلك بعد الخروج عن الصلوة بالتسليم فلو لم يلزم التحليل
لزم المحذور الذي لا حيلة حكم بالبناء مع الاكثر من زيادة الركعة وكذا احتمال اتمام الاحتياط
ثم الركعتين من جلوس في الشك بين الثنتين والثلث والاربع مع تذكر نقصان
الاثنتين في اثناء ركعتي الاحتياط من قيام مع العلم بتمامية الصلوة بالركعتين من قيام
وعدم الحاجة الى صلوة اخرى ومن الغريب احتمال ان يكون الاحتياط في مثل
صلوة الاعرابي بان يكون احتياط واحد اما ركعتان من اربع ركعات ثنتان منهما من قيام
والثنتان من جلوس وتسليمتين فاذا حكم بصحته بالشروع فيه فيجب اتمامه على حاله وان كان
حكمه الاتمام بالاولين ونقل الاخيرتين من جلوس ومثل هذه الاحتمالات ناشئ
من عدم الوصول الى كنه المطالب وعدم بذل الوسع في فهمها من معادنها وبالجملة
الحاصل انه لو تذكر نقص الواحدة في اثناء ركعة الاحتياط من قيام يجب
اتمامه لحرمة قطع الاحرام ثم يأتي بركعة اخرى من قيام او ركعتين من جلوس
هذا اذا تجاوز العدد المطابق بان شرع في الركعة الثانية من ركعتي الاحتياط
من قيام والا فيتشهد ويسلم ويجزي بها وفي الجواهر والذي يقوى في النظر القاصر
بطلان الاحتياط مطلقا تجاوز او لم يتجاوز كما عن الاردبيلي والرجوع الى حكم تذكر
النقص اما لان الاول فلفرض ظهور النقص لدى الجميع ان شرع هذا الاحتياط انما
لجبره ان وجد فلا اقل من احتماله كما لا يلتبس على احد ولذا لا احتمال نقص الواحدة
يجزيه المدان فاولا واما الثاني فلعدم صحة هذا العمل وان كان باركان كثيرة كما لو تقدم
لو اتفق الجبر بما تعقبه من الاحتياط لنا لو ذكر بعده انتهى وقد ظهر مما ذكرناه
فساد جميع ذلك ولا حاجة الى الاعادة فتأمل جيدا كي يظهر لك حال بابنا الفروع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وعترته الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
وبعد فالقول في صلوة المسافر ان من دين الامامية وجوب التقصير في بريدين ثمانية فراسخ الذي هو السفر ولا خلاف بين المسلمين في اباحة ذلك لقوله تعالى فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة فالحكم عند الامامية مفروغ لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان موضوع الحكم اهو السفر المحدود باربعة وعشرين ميلا هل هو بجهة واقعية بمعنى ان السفر في العرف او الواقع انما هو محدود بان لا اقل من ذلك ولا اكثر او جهة شرعية بمعنى ان السفر في الواقع اعم من ذلك يطلق على مادونه وفوقه وتعلق الحكم بمقدار خاص انما هو بتصرف الشارع وتقييده المعنى الاعم بفرد خاص في مرحلة الموضوعية للحكم وهذا هو الذي ينبغي ان يساق الكلام عليه كي يتضح حال الفروع الآتية المتفرعة عليه فان متعلق الحكم قد يكون امرا واقعيا صرفا ومرة يكون امرا عرفيا تصرف فيه الشارع باعتبار امر فيه داخل او خارج واخرى يكون عرفيا صرفا ولابد من تعيين ان موضوع القصر اي الاقسام منها فالكلام يقع في مراحل الاول في حقيقة السفر الثانية في شرائطه الثالثة في احكامه اما الكلام في المرحلة الاولى فنقول ان حقيقة السفر هو التمحض في طي البعد والمسافة بين المكانين للوصول الى مكان اخر وليس مجرد الحركة في المكان ولو في البلد سفرا بالغا ما بلغ كما ان مجرد قطع الثمانية فراسخ لغرض اخر من الاغراض غير الوصول الى المكان ليس بسفر وانما هو صرف الحركة الاينية كما لو لم يكن له قصد اصلا كالذاهب عقيب القتال او الآبق او من لا يصل الى الآن ولم يكن في مكان خاص لقصده فيتم في جميع هذه الصور لعدم تحقق الحقيقة فيها لا ان من لا يصل الى الآن سفره معصية فانه تام لانتفاء الشرط كما هو المعروف فان الآبق لا دليل على حرمته ولا يبعد لكونه حراما حتى ترى ان النزه والفرح في البساتين حرام مع ان رجحانه لا اشكال فيه مطلوبا لطالب العالم والمراد من التمحض في طي المسافة هو الجدية في السير بان لا يجعل السير لاجل الغاية المذكورة شغلا لليوم

موضوع عرفي وح

بحيث

بحيث يعرض عن سائر المشاغل الا ما يتبع نفس ذلك الشغل كالنزول للراحة والغذاء من النوم والاكل والشرب فالجدية في السير ماخوذة في حقيقة السفر ونوعه الا انه لا يكفي ذلك في تحقق الاشتغال به طلبا بل يعتبر في الاشخاص ايضا كالاشتغال بالنوع والمسافح في السير وان قطع ثمانية فراسخ ولكن غرضه الوصول الى مكان اخر ليس بمسافر وانما هو متنزه كالمسافر كل يوم فرسخا من غير عجز ومانع من طرفه او طرف الطريق فالسفر لم يتحقق وان لم يكن الشخص مسافرا بمعنى ان هذا العمل ما يتحقق نوعا فيه وبجعل شغل اليوم والعمل الصادر من الجدية في السير ليس امرا وراء ذلك وعلى القائل الشخص بل الامام لا لما فيه نظير ذلك الكلام الصادر عن النائم فانه كلام وليس النائم بمتكلم وكذا الافعال الصادرة عن غير القاصد كالقتل والشتم وغير ذلك نعم اذا كان عدم التمحض في طي المسافة لاجل عدم التمكن من ازيد من ذلك لمرض فيه او الصعوبة في سير الطريق فلا اشكال في وجوب القصر والمراد من الطي في هذا هو الحركة الامتدادية الواقعة في احدى الجهات بخط مستقيم استقامة عرفية فان طي الثمانية الدورية ليس بسفر بالضرورة والثمانية الامتدادية اعم فان التحقيقية منها ما يكون البعد بين المكانين ثمانية واذا كان كذلك اربعة فراسخ ولابد من الرجوع في اليوم وذلك في حكم الثمانية الامتدادية فان اربعة فراسخ اذا كانت مستتبعة لاربعة اخرى فالحاصل لتلك الاربعة اذا كان بقصد الرجوع في اليوم انما بقصد الثمانية بها فان اربعة الاياب تابعة لاربعة الذهاب فاذا قصد التابع مع الاول فكان هذه الاربعة ثمانية فراسخ وهو لا يقصدها فانه اذا قصد تابع الشيء معه فالمقصود شيء واحد حكما فالقاصد لذهاب اربعة وايابها قاصد للثمانية بخلاف ما لو كان الذهاب ثلاثة فراسخ والاياب خمسة فانه ليس بمسافر فان تابع الثلاثة لا يكون ازيد من ثلاثة ولو لم يقصد الرجوع في يومه بل قصد اربعة ذهابا لم يقصر لعدم تحقق الموضوع بها نعم اذا قصد الرجوع ولم يرجع لمانع طرأ عليه يقصر لا محالة دون ما لم يعلم وجه وجوب التقصير في منى

فان المسافة هناك وان كانت اربعة فراسخ الا ان عدم الرجوع انما هو كالمانع شرعي وسيزداد هذا البحث اتضاحا انشاء الله تعالى والمقصود من اعتبار الخط المستقيم ان يكون نفس البعد بين المكانين المبدء والمقصد ثمانية فراسخ طولا فلو كان البعد بينهما فرسخا وكان هو الطريق المتعارف لكن هناك طريق آخر غير متعارف بمقدار المسافة او ازيد فليس ذلك بسفر بل حركة اينية بالقصد على الثمانية فان البعد بين المكانين ليس في حد نفسه بمقدار المسافة وانما الشخص جعله بهذا المقدار نعم اذا كان البعد بينهما اقل من المسافة كثيرا لكنه صار المتعارف ما هو ازيد بمقدار المسافة لسبب مانع من طي الخط المستقيم فلا اشكال في ان هذا سفر يقصر فيه الصلوة لتغير البعد الاول بحيث صار البعد بينهما ح بمقدار المسافة ويمكن ان يكون بينهما بحر فاصل من البحر او الحائل الجبل ولولاه لم يكن بينهما بعد اصلا فان البعد بينهما في حد نفسه بمقدار المسافة ولو كان يزاد بالعرض فان المفروض انه لا يصل بينهما اولا وانما ذلك بواسطة البحر او الجبل والحاصل انه لا اشكال على ما سيتضح ان شاء الله في كون السفر الموضوع للحكم امرا واقعيا لم يتصرف فيه الشارع اصلا في ان الطي انما يعتبر بخط مستقيم كما انه لا اشكال في ان طي البعد مقدمة للوصول الى المكان فالمكان الاول هو مبدء السير ومنتهاه المكان الثاني فلو تعدد المقاصد وكان بين المبدء والمقصد الاخر مسافة السفر فليس ذلك بسفر فانه لكل مقصد مبدء فان المقصد الاول مبدء بالنسبة الى المقصد الثاني وهكذا والمفروض ان السير الواقع من مبدء مقدمة للوصول الى مقصد ليس بينهما مسافة السفر نعم اذا كانت هذه المقاصد الواقعة في اثناء الطريق مقصودة بالتبع بان يكون الغرض او لا عند الخروج من المبدء الوصول الى مقصد بمعنى انه لا يقصد الا شيئا وليس مقصودا بالذات فلا ريب في تحقق السفر وإذا تحقق ذلك فنقول انه لا اشكال في ان البعد الماخوذ في حقيقة السفر انما هو ثمانية فراسخ والمدعى ان كون الثمانية مسافة القصر ليس بتصرف الشارع بل اذا علمنا بان موضوع القصر

مقدار

مقدار من التسيير الكثير يحصل فيه الكثرة حكمنا بان ذلك مسيرة يوم وثمانية فراسخ وان لم يعين الشارع ولم يكن في البين نص اصلا وانما كفى في ذلك قوله تعالى اذا ضربتم الآية لحصل العلم بوجوب القصر بيان ذلك انه اذا علم بان الموضوع انما هو من سنخ الحركة والسير وانه ليس مطلق الحركة ولو في البلد بل حركة اعتبر فيها الكثرة فنقول ح ان هذا ابهام من حيث المقدار والمبهم لا يصلح للموضوعية للحكم الشرعي فلابد ان يكون متعينا والحال ان السير من افعال الطبيعة والمعين فيها نفس الطبيعة فان كانت الافعال مما يقتضيها الطبيعة كالاكل والشرب والنوم وامثال ذلك فالمتعين منها ما هو المقتضى فاذا تعلق حكم على الاكل كما في اطعام ستين مسكينا الطبيعة فالموضوع ح انما هو المقدار الذي هو مقتضى الطبيعة وهو متعين في حد نفسه فان لطبيعة نوع الانسان مقدارا معينا من الاكل يقتضيه النوع والميزان فيما يقتضيه الطبيعة والاطلاع عليه انما هو ملاحظة الغالب وقطع النظر عن جانب الافراط والتفريط ومن المعلوم ان ما هو الغالب في افعال الطبيعة منشأه نفس الطبيعة واما كثرة الاكل او قلته فانما هي لجهات خارجية لا ربط لها بالطبيعة فلا منشأ للغلبة في مقدار معين في تلك الافعال الا اقتضاء الطبيعة له فالحكم بان الموضوع هو الاكل المتعارف وهو معنى معلوم لا ابهام فيه ومن هنا ... ح ان الموضوع هو الاكل الشرعي مع ان الاكل ايضا يقع في انحاء مع ابهامه وهكذا الامر في السير الذي هو موضوع القصر فانه وان لم يكن مما يقتضيه الطبيعة الا انه لكونه من افعال الطبيعة انما يتعين بالطبع ايضا باعتبار التحمل والوسع والسير الذي لا يتحمل النوع ازيد منه انما هو سير يوم وهو امر معلوم متعين في نفسه فانه لا ينظر ح الى ما في الافراط والتفريط وانما المناط هو السير المتعارف في المحل المتعارف وهو امر منضبط محدود في نفسه متعين بالتعين الطبيعي فان طبيعة نوع الانسان لا يتحمل ازيد من مسيرة بياض يوم واحد المتعارف في زمن النبي ص في حمل الاثقال بين مكة والمدينة وكذا زماننا هذا

فاذا تمحض في السير بان جعله الانسان شغلا ليومه فلا يمكن ان يزيد من سير اليوم
بالسير المتعارف وقد لاحظ الامام عليه السلام هذا العمل المتعارف بين الناس بعد
تعلق الحكم فرأى انه ثمانية فراسخ لا اقل منه ولا اكثر ومن اراد قليلا احتاط ولو
في ذلك ان السير المستوعب لليوم اعني الليل والنهار انما يقع في احدهما او الملفق
منهما فانه يستتبع النزول والراحة لا محالة فاما ان يسير ليلا وينزل نهارا او بالعكس
فالنزول من توابع السير المستوعب للدورة الفلكية انما هو السير الذي يتبعه النزول
والمبيت وهذا غاية بذل الوسع والذي لا يستتبع النزول لا يتحمله الطبع قط
وبالجملة ان القصر انما تعلق بالعمل المعروف المتعارف بين الناس المحدود
في حد نفسه بثمانية فراسخ والغرض في المقام ان تحديد الموضوع بالثمانية ليس
بتصرف الشارع بحيث لولاه لم يكن تحديده من الشرع بل هذا المقدار انما علمنا به
نقول لولم يرد عنهم عليهم السلام خبر في هذا الباب اصلا لحكمنا بالادلة الشريفة بان القصر
انما هو في الثمانية فراسخ لا اقل ولا اكثر فانها تدل على وجوب الاجمال على ان الموضوع
هو السير والضرب في الارض ونحن نعلم بطريق القطع واليقين ان طبيعة السير
والضرب في الارض لا يكفي في ذلك بل المراد السير المقدر بمقدار معين بمعنى
ان المراد مقدار من السير له مبدء معين ومنتهى كذلك في حد نفسه لا بتعيين
الاشخاص فكل حد يتخذ من مراتب السير بالنسبة الى اجزاء الدورة ليس
لها تعين بهذا المعنى فان تعينها من حيث هو لانتهاء انما هو بتعيين الشخص فالمرجع
ح انما هو الطبع فان تعين افعال الطبيعة كالجهات الطبيعية مثل الشبع والقلة
والعلو انما هو بالطبع لا غير والعمل الذي هو من قبيل السير قد لا يتعين بنفسه الطبع
فالمراد في تعين الطبع له الى تحمله والمقدار الذي هو غاية بذل الوسع في السير
انما هو سير بياض يوم او سواده بالسير المتعارف لا السريع ولا البطيء وهذا
عمل متعين من حيث المبدء والمنتهى وقد لوحظ مسير اليوم بالسير المتعارف
اعني سير القوافل والاثقال وقد صار اربعة وعشرين ميلا فلولم يكن هناك تحديد

المسافة

المسافة بالثمانية لقلنا بانها ثمانية بعد العلم بان الموضوع هو المقدار المعين
من السير لا يصح كونه موضوعا مبهما من حيث المقدار وهذا المعنى ما اريد من ان
الموضوع امر عرفي فان الموضوع الشرعي ما يطلع عليه الا من قبل الشرع وبعد
مجيء بيانه فكل موضوع اطلعنا عليه قبل البيان لا بد له من جهة متعينة في نفس الامر لو موضوع
عرفي بمعنى ان الشارع لم يتصرف فيه بوجه من الوجوه كما في الجهات الطبيعية كالشبر والقدم والقامة وسائر الامور العرفية كالدرهم والمثقال والحيض والنفاس
فان تحديد هذه الامور منضبطة بالوجدان لانها جهات واقعية معلومة فاذا تعلق
بها حكم فانما يتعلق بما هي عليها فان المتعين من مثل الشبر انما هو المتعارف لما
مر من ان المتعين منها انما هو الطبيعة العلية في تلك الجهات مستندة الى الطبع لا
مثل الدرهم والمثقال فالمراد منها اذا تعلق بها حكم ما هو المتعارف بين الناس في زمن
فاذا اختلف ذلك بالنسبة الى البلاد فالميزان ح ما هو المتعارف في زمن النبي
في بلده بالنسبة الى جميع المكلفين في جميع الازمان فجعل الدرهم والمثقال شرعيا
مع قسيميه الشرعي والعرفي قد تبين فساده وكذلك ما نحن فيه فان السير المتعارف
في ذلك الزمان انما هو سير الابل ومبلغ الوسع فيه وغاية تحمل الطبع بالسير المعتدل في
المعتدل انما هو ثمانية فراسخ في سير بياض اليوم فالميزان في التقصير بلوغ المسافة
ثمانية فراسخ فلا ينظر الى اختلاف المسير بالنسبة الى سير البغال والدواب فان سير
البغال يختلف بسير الابل لاختلاف طباعهن مع ان ذلك يتضح بان السير انما يقع في سوق
واحد بالنسبة الى محل اهل الله تعالى من بلد الى بلد وبالجملة قد تحصل مما ذكرناه ان السفر في
الواقع انما هو ثمانية فراسخ لا ازيد ولا انقص وهو الشاغل لليوم اي الدورة الفلكية واما
اليوم الثاني الى ما لا يتناهى فانما هو تكرار اليوم الاول بمعنى انه لا يحصل من الفعل في
اليوم الثاني الا ما حصل في اليوم الاول واما اجزاء الدورة فالتحديد لا واقع فيها لحد حركة
وليس لبعض عدم النقيصة طرا ولبعضها توضيح ذلك ان السفر عبارة عن طي البعد
بين المكانين وهذا قد لا يريب فيه ودعوى ان الخروج من حد البلد قليلا تحقق

صحيحة

للسفر ولو لم يقصد الوصول الى المكان فلو خرج منها اربعين مرة في يوم واحد فقد سافر بهذا
المقدار فاسدة جدا لمنافاته المكابرة الوجدانية وليس لانه مطوي محققا بالخروج عن محلة
البلد الى محلة اخرى من المعلوم ان طي البعد مبهم من حيث المقدار في حد نفسه لكن لما كان
السفر من جملة الافعال التي يجعلها الانسان شغلا لنفسه فاتصاله في تعيينه انما هو بتمام
الدورة كما ان انضباط غيره من الافعال انما هو بذلك فان اجزاءها لا تعين لها في حد نفسها
وانما تعينها بلحاظ الدورة فالمتعين اولا وبالذات انما هو تمام الدورة فاذا تعلق حكم
على السفر فقد تعلق على الفعل الذي يجعله الانسان شغلا له واول مرتبة تعين
الشغل انما هو تمام الدورة فتحصل مما مر ان العمل الشاغل لليوم هو المتعين بنفسه
لانه الذي له مبدء معين ومنتهى معين واما تحصل العمل الواقع في الامر الى الثاني فانما يتعين
بتعيين الشخص فقولنا سافر فلان معناه انه جعل شغل يومه طي البعد بين
بلد ساحر وصخانه الشغل على ان مثلا لم يجعل السفر شغله فالمسافر هو الذي يجعل
شغله طي ذلك البعد ولا يتحقق جعل السير شغلا الا بالتمحض في السير بعد بذل الوسع
كسائر المشاغل وقد عرفت ان السير الشاغل لليوم على وجه الاعتدال في معتدل المكان
انما يكون مسافة ثمانية فراسخ فقد تبين بعون الله ان حقيقة السفر بحيث لا يكون
مسافته اقل من ثمانية فراسخ وبهذا كيف يمكن ان يقال ان هذه مسافة شرعية
مع انه ليس له جهة فيه وراء ذلك كما عرفت هذا كله مع ان لنا ان نقول ان الضرب
في الارض مطلق ومنصرف اطلاقه الى العمل المتعارف الذي كان بين مكة والمدينة
وفي سائر الامكنة للعلم البديهي بان المراد ما يقصد به الوصول من مكان الى اخر
بعيد منه لوضوح ان لا حكم لطبيعة الحركة والضرب في الارض فالموضوع ح انما
هو الجهة الواقعية اعني ما هو المتعارف عند الناس من غير ان يقع من الشارع
تصرف في الجملة ولو شك في وقوع بعض التصرف منه في موضوع من الموضوعات
العرفية فيدفع ذلك بالاصل كما هو واضح لمن له ادنى تدبر ثم ان الاخبار ايضا

صحيحة

صحيحة في عدم وقوع التصرف من الشرع وان الحكم تعلق بالجهة الواقعية فلم يكن
الشخص ممن يطلع على الدقائق فليتمسك ببعض الاخبار والاصح من الجميع ما رواه الشيخ
مولانا الرضا عليه السلام اورده اصحابه الفضلاء للعالم الجليل والشيخ الكبير الفضل بن شاذان
حيث روى عنه انه سمعه يقول انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك
ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير
في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة الف سنة وذلك لان
كل يوم بعد هذا اليوم فانما هو نظير هذا اليوم فلو لم يجب في هذا اليوم فما وجب
في نظيره اذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما وروى ذلك ايضا في العلل وعيون الاخبار
باسناد اخر وقد يختلف المسير فسير البقر انما هو اربعة فراسخ وسير الفرس عشرون
فرسخا وانما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ لان ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل
وهو الغالب على المسير وهو اعظم المسير الذي يسيره الجمالون والمكاريون وفي رواية
قال الصادق عليه السلام كان ابي يقول التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابة الناجية
وانما وضع على سير القطار واقول انه يستفاد من الخبر ان وجوب التقصير في ثمانية
فراسخ كان معلوما عند اصحاب الائمة عليهم السلام وقد بين الامام عليه السلام وجه ذلك وحاصله
لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم وحاصله ان موضوع التقصير انما هو السفر وهو جعل السير شغل
اليوم كما هو واضح بالنسبة الى القوافل والاثقال والسير الشاغل لليوم مقداره ثمانية
فراسخ لا ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل ولذا فرع عليه قوله فوجب التقصير
في مسيرة يوم اي في ما هو السفر والمراد من قوله ولو لم يجب الخ ان كل يوم بعد اليوم
اليوم الاول تكرار ذلك اليوم فلا يحصل من اجتماع الايام والشهور امر جديد لم
يكن في اليوم الاول فاذا تعلق الحكم بالسفر فيجب التقصير في مسيرة يوم لا محالة
لانه لو لم يجب فيها لما وجب في مسيرة الف سنة فان الموضوع الذي هو السفر
انما يتحقق باليوم الاول ولا دخل في تكرر الايام في تحقق الموضوع ولذا لو
لم يجب فيه لما وجب قط وقد يتوهم ان قوله عليه السلام لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم لبيان

المناط فيه ان المناط في التقصير انما هو حصول الحرج وهو يحصل بمسيرة يوم ولو لم
لو لم يجب في مسيرة يوم الخ معناه ان الحرج يحصل بثمانية فراسخ وهو مسيرة يوم فلو لم
يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة الف سنة فان الحرج الذي هو المناط في الحكم يحصل
بمسيرة يوم ويزول ذلك بالنزول والراحة ولا يبقى الحرج الحاصل في اليوم الاول
مع اليوم الثاني بل كاليوم الاول في حصول الحرج بعد ان لم يكن فلو لم يقصر في اليوم
اليوم الاول لما يقصر في اليوم الثاني ايضا لانه نظير اليوم الاول ولا فرق بينهما وسائر
ذلك مما لا يخفى مع التامل فان الحرج لا اختصاص له بمسيرة يوم بل يحصل في اقل من
ذلك بفرسخ او فرسخين وفي اكثر من ذلك كله وهم يريد ان يقول ان مسافة التقصير
لا يكون اقل من ثمانية فراسخ ولا اكثر وكيف يصلح ما ذكر للعلية لذلك مع انه لا يبقى في الكلام
الاخير معنى صحيح فانه لم لا يجوز ان يكون التقصير في مسيرة شهر او سنة لحكمة اخرى غير
الحرج لانه لا احاطة لنا بالحكم والمصالح وليس منحصرا في الحرج مع ان زوال الحرج بالنزول
والراحة وكون اليوم الثاني كالاول في حصول الحرج الجديد ممنوع والسند ما نشاهده
بالوجدان من ان الحرج الحاصل في سفر السنة اضعاف ما يحصل في يوم واحد بل
شهر واحد ولقد عرفت بعناية الله تعالى معنى قول المعصوم ع مع ما هو نقرع فيه ولا يكون الا
ارى فيما ذكره مع هذا المطلب الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله ثم انهم بينوا ان تقدير المسافة بثمانية فراسخ انما هو مع السير المتعارف
فانه الغالب المنضبط المتعارف واما في السير الشديد في يوم عشرين فرسخا وسحابين وللسير
ولذا قال الباقر ع ان التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابة الناجية وانما وضع
على سير القطار وروى عبد الرحمن ابن الحجاج عن ابي عبد الله ع في حديث قال
قلت كم ادنى ما يقصر فيه الصلوة قال جرت السنة ببياض يوم فقلت ان بياض
يوم يختلف يسير الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم ويسير الاخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ
في يوم قال فقال انه ليس الى ذلك ينظر اما رأيت سير هذه الاثقال بين مكة والمدينة
ثم اومأ بيده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ وفي رواية عن ابي عبد الله ع

حصول حج

قال

قال قلت اقصر في المسجد الحرام او اتم قال ان قصرت فلك وان اتممت فهو خير
وعن ابي شبل قال قلت لابي عبد الله ع ازور قبر الحسين ع قال نعم زر الطيب واتم
الصلوة عنده قلت بعض اصحابنا يرى التقصير قال انما يفعل ذلك الضعفة والذي
انه لا يعرف فضل الاتمام بالاقامة ولذا القصر والصلاح عن علي بن يقطين قال سألت
ابا ابراهيم ع عن التقصير بمكة فقال اتم وليس بواجب الا اني احب لك ما احب
لنفسي واما الطائفة الثالثة فكثيرة منها ما عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع
انه قال من مخزون علم الله تعالى الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله ص
وحرم امير المؤمنين ع وحرم الحسين بن علي ع وعن مسمع عن ابي ابراهيم ع قال كان
ابي يرى لهذين الحرمين ما لا يراه لغيرهما ويقول ان الاتمام فيهما من الامر المذخور
وعن حذيفة بن منصور عمن سمع ابا عبد الله ع يقول تتم الصلوة في المسجد الحرام
ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين ع وهذه كما ترى تدل على فضل
الاتمام ورجحانه على القصر اما انه مطلقا او مع الاقامة فلا تدل عليه فيكون مجملة وينبغي
ان المعنى بملاحظة الطائفة الاولى والمراد من كون الاتمام من مخزون علم الله يعني
ان فضله مخزون عنده تعالى لا يعلمه الا الله ورسوله والراسخون في العلم فلا يظهر
على غيبه احدا كما ان زيارة ابي عبد الله ع من مخزون علم الله لا يطلع على فضلها الا الله
وليس المراد حكم الاباحة لوضوح انه مع ثبوت التخيير معلوم عند الجميع فمثل ذلك
لا يصلح للاستدلال به مع شئ كغيرها مما ورد بهذا المضمون كرواية مسمع عن ابي عبد الله ع
قال قال لي اذا دخلت مكة فاتم يوم تدخل ورواية عمران بن حمران قال قلت لابي الحسن ع
اقصر في مكة او اتم قال اتم ورواية علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر
الثاني ع ان الرواية قد اختلفت عن ابائك ع في الاتمام والتقصير للصلوة في الحرمين
فمنها بان يتم الصلوة ولو صلوة واحدة ومنها ان يقصر ما لم ينو عشرة ايام ولم ازل
على الاتمام فيها الى ان صدرنا في حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشاروا الي بالتقصير
اذا كنت لا انوي مقام عشرة ايام فصرت الى التقصير وقد ضقت بذلك حتى اعرف ذلك

فكتب ع الي بخطه قد علمت يرحمك الله فضل الصلوة في الحرمين على غيرهما فانا احب
لك اذا دخلتهما ان لا تقصر وتكثر فيهما من الصلوة فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة
اني كتبت اليك بكذا واجبتني بكذا فقال نعم فقلت اي شئ تعني بالحرمين فقال مكة
والمدينة الحديث اقول اراد ع انك تعلم فضل الصلوة في الحرمين فلا تقصر بغير
نية الاقامة والذي ايضا يشهد مع ذلك والعجب ان علي بن مهزيار حيث يسأل من
حكم الحرمين ثم يسئل عن تفسيرهما واما الطائفة الرابعة فمثل ما روي عن ابي الحسن
حيث سئل عن الصلوة في الحرمين فقال اتم ولو مررت به مارا وعن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن التمام بمكة والمدينة فقال اتم وان
لم تصل فيها الا صلوة واحدة وعنه ايضا قال قلت لابي الحسن ع ان هشاما
روى عنك انك امرته بالتمام في الحرمين وذلك من اجل الناس قال لا كنت انا
ومن مضى من ابائي اذا وردنا مكة اتممنا واستترنا من الناس وهذه الاخبار كما ترى
تدل على جواز الاتمام بدون الاقامة لكن بينها بعض الاخبار الاخر وانما تحمل على
التقية ومنها ما روي عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع مكة والمدينة
كسائر البلدان قال نعم قلت روى عنك بعض اصحابنا انك قلت لهم اتموا بالمدينة
لخمس فقال ان اصحابكم هؤلاء كانوا يقدمون فيخرجون من المسجد عند الصلوة فكرهت
ذلك لهم فلهذا قلته اقول صرح ع اولا بانها مثل سائر البلدان في انه لا يجوز فيها الا
بدون الاقامة كسائر البلدان واما امر الاصحاب بالاتمام بالمدينة مع عدم اقامتهم
الا خمسة ايام فلاجل ان لا يتميزوا من الناس بالقصر في الصلوة ولا يعرف كونهم غرباء
في البلد كي لا يؤذيهم الناس فلذا اوجب عليهم الاتمام والصلوة معهم جماعة لئلا يخلوا في
اهل البلد فانهم كانوا يدخلون المسجد ويصلون صلاتهم ركعتين ويخرجون من
المسجد والناس يدخلون المسجد فامرهم بالاتمام لتلك المصلحة كما يدل
رواية معوية بن وهب حيث قال فقلت ان اصحابنا رووا عنك انك امرتهم
بالتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم و

يخرجون

ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام ودلت
ترى انه ع يصرح بان الامر بالاتمام بدون الاقامة انما كان لاجل الناس ولا
فلا فرق بين مكة والمدينة وساير البلدان فلا يجب الاتمام فيها بدون الاقامة
وبهذه الاخبار يتبين ان الامر بالاتمام ولو كان مارا ولم يصل الا صلوة واحدة
انما هو للتقية لئلا يتميز من الناس فيؤذن من ايذائهم ولذا قال ع في جواب
ابن الحجاج اني ما امرتك بالاتمام والهشام وان كان من اجل الناس لا يعيد عنه
الكتاب الا انه اشتبه ولم يفهم المقام كما يحكي ايضا اذا وردنا مكة اتممنا وخلينا
اهل البلد واستترنا بذلك من الناس لئلا يعرفونا وهذا الذي ذكرنا مع الاخبار
الواردة في المقام فتأمل ولا تغفل ثم انه على تقدير ثبوت التخيير فالحكم اي
الاتمام ثابت في نفس البلدان الثلاثة والحائر المقدس على ساكنه السلام
كما وقع التعبير بها في الاخبار وبالحرم وحكي الشهيد في الذكرى عن المحقق قدس
الله حكمه في كتاب له في السفر بالتخيير في البلدان الاربعة حتى في الحائر المقدس
لورود الحديث بحرم الحسين ع وقدره بخمسة فراسخ او اربعة وعمم الشيخ في كتابي
الاخبار الحكم في البلدان الثلاثة والحائر الخ ويكفي في ان المراد التعبير بلفظ الحائر
ولا حاجة الى ورود الحديث بالحرم فان الحائر في الاصل الموضع المطمئن الذي
يحار فيه الماء وما دار عليه سور الصحن كان في قديم الحيث يطمئن فيه الماء والان
ايضا كذلك والموضع الذي فيه مثل ذلك الاثر يعبر كثيرا باسم ذلك الاثر عن الموضع
كما في غدير خم فانه يعبر به عن نفس المنزل الذي فيه غدير الماء فعلى هذا يحمل
الحائر في الاخبار على الموضع الذي فيه هذه العلامة كما في عبارة الشيخ
فانه لم يكن بلدا ليكون له اسم خاص مثل المكة والمدينة وذكر الشهيد في الذكرى ان
في هذا الموضع حار الماء لما امر المتوكل باطلاقه على قبر الحسين ع ليعفيه فكان الماء
لا يبلغه والتعبير في الاخبار بالحائر اصل المعنى فانه المعروف اولا قبل وقوع تلك
القضية ولو ضاق الوقت ولم يبق منه الا بقدر اربع ركعات فعلى التقدير

ثبوت التخيير بجواز الاتمام في الظهر وقضاء العصر فان هذا انما يقتضي ثبوت الرخصة
للاتمام بحكم ولم يقيد ذلك بالضيق والسعة وان كان الاتمام مستلزما للخروج الى الوقت
بالنسبة الى العصر فان ذلك لا يوجب وجوب القصر في كل ما تهيأ للسفر وكان متمكنا
منه وضاق الوقت في الحضر الا عن اربع لكل يحكم بوجوب السفر ليتمكن من الاداء
في كلا الفرضين وليس ذلك الا لثبوت الرخصة بالاتمام ولو دخل الوقت وهو حاضر
ثم سافر قبل ان يتم كما عن الصدوق في المقنع والعلامة في لف والشهيد في الذكرى
والروض وغيرهم وقيل يتخير كما عن الشيخ في الخلاف وقيل يتم مع سعة الوقت
ويقصر مع الضيق وقيل يقصر اعتبارا بحال الاداء كما عن المفيد وعلم الهدى
والشيخ في ط وكره الحق انه يقصر مطلقا والاصل في ذلك هو الاخبار الصريحة
كما عن العلاء عن محمد بن مسلم في حديث قال قلت لابي عبد الله عم الرجل يريد
السفر فيخرج حين تزول الشمس فقال اذا خرجت فصل ركعتين وعن اسمعيل
بن جابر قال قلت لابي عبد الله عم يدخل علي وقت الصلوة وانا في السفر فلا
اصلي حتى ادخل اهلي فقال صل واتم الصلوة قلت فدخل علي وقت الصلوة وانا
في اهلي اريد السفر فلا اصلي حتى اخرج فقال فصل وقصر وان لم تفعل فقد
خالفت والله رسول الله صلعم وهذه كما ترى صريحة في ان المعتبر هو حال الاداء
لا وقت الوجوب والاخبار الواردة مع الخلاف اكثر غير صريحة فيه كرواية محمد بن مسلم
قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلوة وهو
في الطريق فقال يصلي ركعتين وان خرج الى سفره وقد دخل وقت الصلوة فليصل
اربعا فانه لا يبعد ان يكون المراد اتمام الصلوة في المنزل وقصرها في السفر
ثم بعضها غير قابلة للتاويل مثل ما روي عن زرارة عن احدهما عم انه قال في رجل
سافر في الظهر والعصر في السفر حتى دخل اهله قال يصلي اربع ركعات وعنه عن
احدهما عم انه قال لمن في الظهر والعصر وهو مقيم حتى يخرج قال يصلي اربع ركعات في سفره
وقال اذا دخل على الرجل وقت صلوة وهو مقيم ثم سافر صلى تلك الصلوة التي دخل وقتها عليه وهو مقيم اربع

ركعات في سفره

ركعات في سفره فهي تعارض الاخبار بيننا قط فيرجع الى الاصل الاول
فنقول اذا زالت الشمس مثلا فيتنجز التكليف بالظهر والعصر بحيث لا يمكن
ان تقاعد ابدا ولو لم يمض من الوقت ما يسع الصلوة فضلا عن شرائطها فان الوقت
سبب لتنجز اصل التكليف واستقراره في الذمة واما كيفية امتثاله فهي تختلف
باختلاف حالات المكلف فان حاله في وقت الامتثال هو المناط في طرق
الكيفيات المختلفة على الامتثال فلكلما والا لم يمكن تغير الواجب عما وجب
عليه مثلا اذا وجب الصلوة مع التمكن من القيام والقراءة والطهارة المائية
ولم يصل حتى عجز الا عن التيمم والقعود فهل يرتاب احد ان الوظيفة حينئذ هي
الصلوة قاعدا بالطهارة الترابية وهل ذلك الا لان المناط حال المكلف عند
الامتثال ولو كان الاعتبار بوقت الوجوب لزم ان لا يصح الا عجز اذا عجز بما
تنجز الواجب عليه لعدم تمكنه من اتيانه الواجب وما يأتي به غير واجب فظهر مما ذكرنا
انه يستحيل ان يستقر شيء من الكيفيات بمجرد تنجز التكليف فاذا دخل الوقت
ولم يصل حتى خرج الى السفر فالواجب عليه القصر لانقلاب العنوان الى عنوان
اخر فان الحضور لا يصلح ان ينقلب الى السفر ولا التقليد هو موضوع التمام
والمفروض انه قد زال تكيفه فيبقى الحكم مع زوال الموضوع مع ان الحضر سبب
للاتمام وهل يعقل بقاء المعلول مع زوال العلة التامة او تخلفه عنها فان
الاتمام في السفر تخلف المعلول عن العلة فيبقى ان الحاضر ما دام حاضرا يتم
واذا طرء عنوان اخر يترتب عليه حكمه ولو كان في اخر الوقت وهذا هو المنفهم
العرفي من قولهم عم الحاضر يتم والمسافر يقصر والتمسك باستصحاب التمام قد ظهر
فساده لا مرارا ما تقيد السفر على الاطلاق لعدم الفرق بين استيعابه للوقت وعدم
في الاثناء بوجه من الوجوه فالشك في ما اعتبر السفر الحادث في الاثناء لا يوجب استصحاب
في المقام فان منشائه عدم التدقيق في ادلة القصر والاتمام والادلة صريحة في ان التمام
للحاضر والقصر للمسافر فلا يبقى فيها اسطرة في الثبوت فالاستصحاب مع زوال الموضوع

فلا معنى له واظهر فسادا من ذلك ما قيل انه كالحائض والمغمى عليه والمجنون
ونحوهما من ذوي الاعذار الذين يجب عليهم القضا اذا طرء العذر بعد مضي
ما يسع الصلوة ولم يفعل لاشتراك الجميع فيما نحن في تطرق العذر فانه الا
انه فيما نحن فيه يوجب سقوط الركعتين وهناك يوجب سقوط الصلوة راسا
فان وجوب القضا لاولي الاعذار انما هو لتنجز التكليف وقد ذكرنا ان التكليف
بعد تنجزه لا يرتفع ولو لم يمض ما يسع الصلوة فان المفروض ان اصل التكليف
قد استقر عليه فيجب القضا لا محالة واما الاتمام فلان حاله عند الفوت هو الحضور
ولذا يقضي تماما وهذا لا ربط له بما نحن فيه بوجه من الوجوه ومن هذا قيل
النقض بانه لو وجب القصر لوجب الافطار ضرورة تلازمهما وليس قطعيا
وفيه ان مقتضى القاعدة هو الافطار والقصر جميعا ووجوب الصوم بعد دخول
الوقت حكم ثبت مع خلاف الاصل تعبدا والنقض يفهم بانه لو شرع الصلوة
في السفينة او الراحلة قبل تحقق اسم السفر حتى خرج من البلد فلا اشكال
في وجوب اكمالها تماما لا معنى له فانه بجنب السلام في الركعتين بلا اشكال مع
ما بيناه ثم ان القول بالتخيير يقتضي الجمع بين الادلة لا وجه له فانه لا شاهد
على الجمع واما من منصور بن حازم عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول
اذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلوة قبل ان يدخل اهله فسار
حتى يدخل اهله فان شاء قصر وان شاء اتم والاتمام احب الي ينهض
شاهدا فانه يحتمل ان يكون المراد ان شاء صلى في السفر قصرا وان شاء
صبر حتى يدخل اهله وصلى تماما كما قاله في الوسائل قال وذكره العلامة في
المنتهى واما التفصيل فغير معقول فان وظيفته اما التمام فلا يجوز
القصر وان ضاق الوقت كما في الحاضر واما القصر فلا يجوز الاتمام قطعا
كما في المسافر وما روي عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن قال سمعته
يقول في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلوة فقال ان كان لا يخاف
فوت الوقت فليتم وان كان يخاف خروج الوقت فليقصر المراد به الاتمام

في المنزل

في المنزل والقصر في السفر ويبقى ذلك ما عن محمد بن مسلم في الرجل يقدم من الغيبة
فيدخل عليه وقت الصلوة فقال ان كان لا يخاف ان يخرج الوقت فليدخل وليتم
وان كان يخاف ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر ثم ان العجب
من العلامة ره حيث استدل على ما اختاره في المختلف بانه اوفق في الاحتياط من القصر
لانه اذا اجاب بوقت ذمته قطعا فانه قصر بزيادة بخلاف القصر وفيه ان التمام ليس
قصرا وزيادة بالبديهة وانما هو مقابل القصر وليس الكامل ناقصا وزيادة وكذا
الخلاف لو دخل الوقت وهو مسافر وقد تبين الحق مما تلوناه عليك وان ٣ تم حضرتم
هذا الاتمام حتى ممن قال بالاتمام في الاول مثل العلامة والشريف وغيرهما من
اعتبر حال الوجوب هناك بل اعترف غير واحد بعدم معرفة القائل بالخلاف

[illegible]

ومنها الوصول الى الوطن فانه ايضا يقطع السفر ويزيل الموضوع بالضرورة
ومعنى الوطن امر عرفي مثل ساير الامور العرفية كالبحر والبر والوادي والصحرا
وهو عبارة عمن المقر الذي يكون مسكنا للشخص بحيث كلما ذهب يرجع اليه
لانه محله ومحل اهله واقربائه وان لم يكن مسقط راسه وهو ايضا الوطن الاصلي
الذي لا يتحقق الاعراض عنه بمجرد القصد فان الشخص وان قصد الاعراض
وكان بحيث يدرس وانه لا يرجع الى وطنه اصلا الا انه لا يخرج عن الوطنية
اصلا نعم اذا لم يبق له في وطنه اهل ورحم وقصد الاعراض وتوطن في بلد اخر
يتحقق الاعراض ح نعم اذا كان الوطن عرضيا بمعنى انه اتخذ واحدا من البلاد
وطنا لنفسه بان يكون ذلك البلد كالوطن الاول يتحقق الاعراض
عنه بمجرد القصد ثم ان الحكم قد يتعلق بنفس الموضوع العرفي من غير اعتبار امر
فيه وقد يتعلق به باعتبار جهة فيه وقد يجعل موضوع اخر في قبال الموضوع العرفي
فيتعلق الحكم بكليهما فنقول ان الحكم في المقام انما تعلق بالموضوع العرفي المعلوم
لكل احد وليس في الاخبار ما يدل على جعل وطن شرعي يتعلق به الحكم ايضا
لكن المعروف بين فقهائنا ان اقامة ستة اشهر وطن شرعي قاطع للسفر
متوالية او متفرقة واستدلوا على ذلك بما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع
عن ابي الحسن عم قال سألته عن الرجل يقصر في ضيعته فقال لا باس ما
لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال
ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها
واقول اني لا ادل لا اعرفها مع ما ذكروه اصلا من تحقق الوطن في الشرع باقامة ستة
اشهر فصاعدا فان معنى الاستيطان في العرف بديهي اعني اخذ المحل مسكنا
ومقامه وانما السؤال من الشارع عن معنى واضح الالفاظ مثل السؤال
عن معنى الكلب والخنزير والبول والدم وغير ذلك مع وضوح معانيها للصبيان
فالسؤال فيه الرد انه ليس عن معنى الاستيطان بالضرورة لبداهته والسائل

٢ في البلاد

٢ كما البلد الذي يقيم فيه

فلا بد ان يراد من قوله عم الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه وان الحكم متعلق بالمعنى
العرفي كما انه يفهمه كل احد لولا السؤال ثانيا ويقطع انه الموضوع للحكم فاذا لم يكن
السؤال عن معنى الوطن فالكلام قد تم بقوله عم يستوطنه والسؤال ثانيا لا ارتباط له بالكلام
الاول وانما هو عن امر اخر فان السائل كان يعلم ان الوطن عبارة عن دوام الاقامة
في البلد او القرية وانه يتحقق باقامة السنة وعشرة اشهر ولا يتحقق باقامة الشهر
او الشهرين لكنه لا يعلم الضابط لحدوده وانما سأل عن الضابط فقال عم انه يتحقق
بستة اشهر فلا ينبغي الضابط فلم يعلم تحققه بما دون الستة وبالجملة لا وجه لتوهم
جعل الوطن من الرواية المذكورة فان تعلق الاستيطان بستة اشهر لا يغير
معناه لان متعلقات الفعل لا يصلح لذلك فلا معنى لتغيير معنى ضرب بتعلقه على الاول
في قولنا ضرب في الكلب والمراد اقامة ستة اشهر في كل سنة وهو المنساق
من الكلام لا لان المضارع في الاستمرار ومن ذلك صرح الصدوق قده بما ذكرنا
قال في الفقيه بعد ان اورد ما في رواية اسمعيل بن الفضل اذا
نزلت قراك وارضك فاتم الصلوة قال مصنف هذا الكتاب يعني بذلك
اذا اراد المقام في قراه وارضه عشرة ايام ومتى لم يرد المقام بها عشرة ايام قصر
الا ان يكون له بها منزل يكون فيه في السنة ستة اشهر فان كان كذلك اتم
متى دخلها وتصديق ذلك ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع وذكر الرواية
المذكورة ولا اشكال في المسئلة بحول الله تعم القول فيما يمنع من الحكم بعد
تحقق الموضوع منها كون السفر في المعصية بمعنى ان يكون عاصيا بنفس
السفر ويكون نفس السفر معصية كالابق من مولاه والهارب من غريمه
والفار من الزحف والناشزة من زوجها والتابع للجائر ومن هذا القبيل
قاصد المعصية في بلد وقاطع الطريق وليس المراد من كون نفس السفر
معصية ان يكون بنفسه من المعاصي فان الحركة في الفضا التي هي حقيقة
السفر ليست معصية بالذات بالضرورة وليس منهيا في نفسه بل يكون حراما

شرعيا

٢ مع تمكنه من الاداء

شرعيا بل المراد من ذلك ان يكون السفر متحدا مع عنوان المعصية
ويكون عين ذلك العنوان المحرم كما في الامثلة الاول فانه يجب للزوجة
كونها عند زوجها ليتمكن من الاستمتاع كل وقت اراد ولا يجب للعبد كونه عند
مولاه ليتمثل باوامره ونواهيه وهكذا يجب للمسلمين ان يجتمعوا في العسكر
مع عسكر الاسلام عند الجهاد ويجب ايضا للمديون ان يكون عند غريمه ليتمكن
من المطالبة كلما شاء فالافتراق في هذه الموارد كلها معصية وحرام وتركه واجب
الواجب فذهاب العبد من بيت مولاه الى محل اخر عبارة من افتراقه عنه لان
عبارة عن الخروج من عند المولى والبعد عنه سواء كان ذلك قليلا كما اذا كان في البلد
او كثيرا كما اذا سافر فالسفر ح عين الافتراق والبعد كما ان الذهاب الى مكان
اخر في البلد عبارة عن الافتراق ولا يتفاوت ذلك بالقلة والكثرة فاذا
اتحد السفر مع العنوان المحرم كان محرما لا محالة فيجب الاتمام وكذلك الباقي
فان تبعية الظالم حرام والدخول في تحت سلطنته حرام وقد تكون هذه عبارة عن
كنس بابه واخذ اوامره وطبخ ادامه وطعامه وقد تكون عبارة عن السفر معه ولو كان
سفر الظالم الظالم طاعة فانه يقصر والتابع يتم وكذا لو سافر بالرسالة بامر الحاكم
الجائر وهكذا الفرار من الزحف فان الاجتماع عند الجهاد في حضور الامام عم
مع عسكر الاسلام والمقابلة مع الاعداء لاظهار شوكة الاسلام ليخاف بعضهم
فيذوق واجب مستقل فانه من شؤون الجهاد وجهاته فالافتراق من هذه الامام
وهذا القصد حرام وهذا الافتراق اما البعد القليل او الكثير كالسفر مثلا
ومن هذا القبيل ما اذا كان الغاية معصية او جزء الغاية كالامثلة الاخر للكون
فان السفر في قاصد القتل في بلد مقدمة له لا محالة ولا معنى لوجوبها وحرمتها
وهي مباينة مع ذيها في الوجود لكن لما كان ايجاد المسبب لا يمكن الا بايجاد
السبب فايجاد السبب اذا ترتب عليه المسبب عين ايجاده فانه ليس الا شيئا
بايجاد المسبب وان كانا متغايرين في الوجود فالقتل مثلا اعني ازهاق الروح

لا يمكن ايجاده في نفسه وانما ايجاده بالاسباب البعيدة والقريبة كجر السيف من
غلافه وضربه مع الراس فاصله من القاتل مثلا انما هو ضرب السيف والتضريب ترتيب (والقتل م)
مع ذلك فقد ظهر ان ايجاد بعض المسببات ليس الا ايجاد اسبابها كالقتل وتحصيل
العلم الواجب فان تحصيله ليس الا التدريس عند الفقيه والتفكر وبالجملة فالسبب
وان كان لا يحتاج الى ايجاد آخر غير ايجاد المقدمات كما في الحج والزيارة مثلا الا ان
ايجاد المقدمة ليس الا ايجاد ذيها فانه انما يوجد بايجادها فايجادها داخل في عنوان
ايجاد ذيها فاول ايجاد الحج انما هو السفر الحاصل ان نفس السفر في هذه الموارد
معصية يجب الاتمام في جميعها ولا يكفي في ذلك مجرد الاتحاد في الوجود كما لو ركب
في سفره مع الدابة المغصوبة او كان نعلها او رحلها غصبيا فان السفر حينئذ وان كان متحدا
مع الغصب المحرم وانه حرام لكن لا من حيث هو سفر بل لاتحاده مع الحرام في الوجود
كما في الصلاة في الدار المغصوبة والعنوان في الاخبار انما هو السفر في المعصية وكذا بمثل
مثل ما ذكر وقد ظهر ان استلزام السفر للحرام لا يوجب حرمته بل لا بد من كونه
عينه فهذا لا اشكال فيه وانما الاشكال فيما لو سافر في مسافة مغصوبة بنفس
هذا السفر من حيث ان السفر بنفسه هو الغصب والغصب ليس امرا وراء السفر
فيكون السفر معصية ويجب الاتمام ومن حيث انه يمكن ان الغصب عنوان مغائر
لعنوان السفر وانما اتحدا في الوجود فقط والاول هو الموجه فان من البديهي ان
حقيقة الغصب عبارة عن السفر والمسألة ليست خالية عن الاشكال فتأمل جيدا
ثم ان اللاحق لسفره ليس داخلا في عنوان العاصي بالسفر فان اللاحق
ليس بحرام يقينا لعدم الدليل على حرمته مطلقا سواء كان بالقهر او غيره فلا يكون
سفره معصية نعم مفاد الاخبار انما هو ايضا لا لكونه عاصيا بالسفر بل لان
القصر فيه انما كان للارفاق ولا ارفاق للاحق كما في بعض الاخبار انه في (٢ الاكرامة)
آخر انه ليس بمسير حق ولو قصد المعصية في اثناء السفر المباح فان كان
الباقي مسافة قصر والا اتم فان الواقع ليس بمسافة ولو عاد الى الطاعة بعد فقد (٣ المعصية)

في الابتداء

في الابتداء فان كان العصيان مراعى بانتهاء السفر كما فيما اذا كان الغاية معصية
فلا اشكال في زواله من الاول لكونه مراعى وان كان ذلك مستقرا كما في السفر
للنشوز او الاباق او الفرار من الزحف فان ما وقع قبل العدول الى الطاعة
معصية مستقرة ممنوع من الحكم مطلقا فان المانع انما زال عن الباقي والواقع لا
ينفك عنه في ايضا ان كان الباقي مسافة قصر والا اتم فان المجموع ما كان
سفرا لعدم انقطاعه بالمعصية الا انه يتوهم ان الواقع في المعصية لا ينضم
للباقي لاقترانه بالمانع فعلا لاستحالة ارتفاع العصيان المستقر عن الشيء والموضوع
هو الذي لا يقترن بالمانع اصلا مع جنسه ومجرد وجود المقتضي اعني قصد المسافة
دون زوال المانع وهو المعصية لا يكفي في اتحاد المجموع في الحكم لاستحالة زواله حال وقوع
مع هذا الوجه وبما ذكرناه صرح العلامة قده في كرة بعد ان ذكر السفر المباح اذا
قصد المعصية في الاثناء قال ولو انعكس الفرض لم يترخص في الابتداء الا من حين
العود الى الطاعة ان كان الباقي مسافة والا فلا ولو كان ابتداء الطاعة ثم
قصد المعصية ثم عدل الى الطاعة فان كان المانع مراعى بالقصر بين الاول
والآخر فان كان الباقي مسافة قصر والا اتم ونحوه فانه لا معنى لانضمام السابق للمتأخر
مع توسط مقدار من المسافة لا حكم له فان السابق انما يكون مسافة مع هذا المتخلل
لا بانضمام ذلك وهذا اوضح هذا كله في الذهاب واما الاياب فهو تابع
للذهاب والتمام لاصل السفر الذي هو الذهاب فلو ايضا معصية في غير ما يكون
الغاية فيه معصية لكونه ايضا عين العنوان الحرام نعم لو تاب في الاياب وقصد الرجوع
يقصر لزوال العنوان والاياب فيما غايته معصية على مباح لا وجه لحرمته فيجب
التقصير ثم ان المستند في الحكم مضافا قول الصادق ع في وجوب الاتمام في سفر المعصية
قول الصادق ع في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي
المتصيد والعادي السارق ليس لهما ان يأكلا الميتة اذا اضطرا اليها هي حرام
عليهما ليس هي عليهما كما هي على المسلمين وليس لهما ان يقصرا في الصلوة

ومنها كون السفر عملا فيجب عليه الاتمام كما صدق انه عمله هو السفر لا غيره
وذلك يتحقق بثلاثة امور احدها استمرار السفر الواحد بحيث لا يكون له عمل وراء ذلك
كان يقصد مكانا مسافته خمسين سنة مثلا ولا ريب ان عمل الشخص انما هو السفر
وذلك هو الغالب عليه الثاني ان يتحقق له كثرة السفر فانه يكون عمله السفر بان
لم يتخذه عملا بل يكره منه فيجب عليه الاتمام في السفر الثالث ان يتخذ السفر لنفسه حرفة
وصنعة فيكون له في ملكة السفر اي الارادة الراسخة فيتم في السفر الثاني لانه ما لم
يسافر سفرا او اثنا لا يصدق عليه الاسم لعدم استقرار الحرفة الا بعد السفر وهذا
مثل المكاري والمكتري والراعي والاشتقان وغير ذلك ففي هذه الموارد الثلاثة
يجب فيها الاتمام والصوم الا في صورتين احديهما الاقامة عشرة ايام في وطنه او البلد
او البلد الذي يدخله فانه يقصر ويفطر الاخرى الجد بالسير اي جعل المنزلين منزلا
فيقصر فيما بينهما ويتم في الثالث اذا سار منزلا ويدل على استثنائهما ما روي عن ابي (٢ في الاخيرين دون)
عبد الله ع حيث سئل عنه عن حد المكاري الذي يصوم ويتم قال اي مكار اقام في منزله (الاول لعدم نص)
او في البلد الذي يدخله اقل من مقام عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام ابدا وان (القصر فيه فانه سفر)
كان مقامه في منزله او في البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار (واحد بالاخرى)
وما روى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال المكاري والجمال اذا جد بهما السير فليقصرا
وفي آخر سئل عن الصادق ع عن المكارين الذين يختلفون فقال اذا جدوا
السير فليقصروا وبالجملة فالعنوان في المقام هو كون السفر عملا سواء كان فعلا
او ملكة وما ورد في الاخبار مما يكون ملكة كالمكاري والملاح وغيرها الا انه
يستفاد من الاخبار ايضا ما يكون فعلا فانه ورد التعليل فيها بانه عملهم كما فيما
روى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اربعة قد يجب عليهم التمام
في سفر كانوا او حضر المكاري والكري والراعي والاشتقان لانه عملهم
فالرواية صريحة في ان المناط كونه عملا وهو في الاولين اظهر لفعلية العمل فيها
واما المكاري وامثاله فالعلية فيها باعتبار الاقتضاء وقد اختلفت المسألة فيه

الاكثر

عند الاكثر فجعلوا العنوان كثرة السفر واختلفوا في حدها قال الشهيد في كرى
ان ذلك انما يحصل غالبا بالسفرة الثالثة التي لم يتخلل قبلها اقامة تلك العشرة ومراده
ان اقامة العشرة توجب زوال الكثرة فلا بد ان يتحقق الكثرة بعد الاقامة وبه
قال المحقق قده في الشرايع قال الشرط الخامس ان لا يكون سفره اكثر من حضره
كالبدوي الذي يطلب القطر والمكاري والملاح والتاجر الذي يطلب الاسواق
والبريد وضابطه ان لا يقيم في بلده عشرة ايام فلو اقام احدهم عشرة ثم انشأ سفرا
قصر انتهى يعني ان اقامة العشرة يزيل الكثرة وذكره بعد قوله فان اقام عشرة ايام قصر
في [illegible] انما شرطنا العشرة لان السفر ينقطع بها وقال ابن ادريس انه يتحقق
بثلاث دفعات ثم قال ان صاحب الصنعة من المكارين والملاحين يجب عليهم الاتمام
بنفس خروجهم الى السفر لان صنعتهم تقوم مقام تكرر من لا صنعة له ممن سفره اكثر
من حضره واستقرب العلامة في المختلف تعلق الاتمام في ذي الصنعة وغيره ممن
جعل السفر عادته بالدفعة الثانية وبالجملة قد تبين مما بيناه ما هو الحق في المقام
وانت خبير بانه ليس في الاخبار لفظ الكثرة حتى يجعل العنوان ذلك والمذكور فيها
ما هو حرفة وصنعة ومن البديهي انه لا يعتبر الكثرة فيها وانما المناط فيها صدق الاسم
وهو يتحقق بالسفر الاول بعد الثاني نعم هي شاملة لكثير السفر ايضا بسبب التعليل
بانه عملهم فان كونه عملا يتحقق بكثرة السفر ولو لم يكن حرفة بل اتفاقيا وكلام
ابن ادريس والعلامة صريح فيما ذكرنا والشيخ قده ايضا صرح بذلك في الخلاف
والعجب من صاحب المدارك حيث قال ان الحكم بالتمام ليس منوطا بالكثرة
وانما هو معلق على اسم المكاري والجمال ومن اتخذ السفر عمله اي حرفة لوجوب
اعتبار صدق هذا الاسم سواء حصل بدفعة او بازيد ومن ذلك يعلم ان
من لم يكن السفر عمله يجب عليه التقصير وان سافر عشر مرات متوالية انتهى
وقد زعم قده ان المراد من العمل هو الحرفة فقط وقد علم فساده واما ما
ذكروه من ان اقامة عشرة ايام يوجب زوال كثرة السفر او السفر بنفسه

فما لاوجه له اصلا لوضوح ان الاقامة عشرة لا ينطبق على الكثرة بل يصدق عرفا انه كثير السفر ولو اقام اقل من العشرة وتحقق الكثرة لمن يتفق له ولو كان سفره الثالث مسبوقا بالاقامة نعم بعد تحقق العنوان في ذي الصنعة وغيره يقصر لو اقام عشرة ايام كالوجه به التيسير تعبدا شرعيا وامان زوال السفر بالاقامة فلا اشكال فيه فان مقتضيه زول ببوم واصل الدات المناط باق لا يزول بالاقامة ولو نوى العمل فعليه السفر فاعتبار عدم الاقامة لا يرتبط بزوال الكثرة او السفر وانما هو حكم تعبدي لا غير وهل يشترط النية في الاقامة في البلد او غيره ام لا قال العلامة المجلسي يشترط في غير البلد اجماعا لا فيما لم تكن علا وقال العلامة في كره ولم يشترط النية في اقامة في بلده ويشترط في غيره وليس ببعيد وظاهر الاخبار الفى الاشتراط في غير البلد كما لا يخفى القول في الاحكام يجب للمسافر القصر في السفر مطلقا وليس ذلك برخصة كما عليه اكثر العامة ولا اشكال في وجوبه عندنا على الموطن الاربعة فانه ذهب اكثر علمائنا الى التخيير وان التمام افضل فرد من الواجب المخير الا الصدوق قدس سره فانه قال يقصر ما لم ينو المقام عشرة والافضل ان ينوي المقام بها ليوقع صلوته تماما ويدل على اصل الوجوب في السفر اخبار كثيرة صريحة منها ما رواه الصدوق في الفقيه عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر وقوله ع هذا صريح في ان القصر في السفر كالتمام في الحضر فكما انه واجب لا يتطرق اليه التخيير والشك اصلا كذلك التقصير في السفر لا ينبغي اصلا ثم قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان ٢ جناح م ٢ واجب م

الله

عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه ص وكذلك التقصير شيء صنعه النبي ص وذكره الله تعالى في كتابه الحديث اقول لا تعجب زيادة ومحمد ابن مسلم انما هو من نفي الجناح في مقام بيان الوجوب فرفع ع تعجبهما بقوله تعالى فمن حج البيت الآية يعني انه وقع التعبير بلا جناح في مورد آخر الى غير ذلك من كلامه عند تشريع الوجوب ولم يسبق الامام ع لبيان العلامتين الجليلين كيفية استفادة الوجوب من الكلامين اما استفادة الوجوب في الطواف بالصفا والمروة فبيانه انه علم بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله كونهما من المناسك بلا ريب ح في رجحان الطواف بهما لكونه تعظيما لشعائر الله فقوله تعالى فلا جناح ليس لبيان اباحة السعي قطعا فان المفروض كونهما من مناسك الحج فلا اقل من الاستحباب مع ان مجرد السعي بين الصفا والمروة لم يحتمل احد كونها محذورا حتى يحتاج الى بيان الاباحة فالامر دائر بين الوجوب والاستحباب ومنصرف الاطلاقات في كلام الله تعالى هو الاول فان بيان المستحبات وظيفة النبي ص والسر في التعبير بلا جناح ما عن الصادق ع من انه كان المسلمون يرون الصفا والمروة مما ابتدع اهل الجاهلية فانزل الله هذه الآية وقيل في وجه التعبير بذلك انه كان على الصفا صنم يقال له اساف وعلى المروة صنم يقال له نائلة وكان المشركون اذا طافوا بهما مسحوهما فتحرج المسلمون عن الطواف بهما لاجل الصنمين فانزل الله هذه الآية فرفع الجناح راجع الى تحرج المسلمين لا الى الطواف ومثله ما لو قيل لمن يكره الصلوة في بيت المجوس ولا يمكن من الخروج منه لا جناح عليك في الصلوة في بيته فنفي الجناح ليس براجع الى الصلوة فانها واجبة وانما يرجع الى الاكراه الشخصي وبيانه استفادة وجوب القصر من الآية ان الواجب على المكلف اولا انما هو التمام والقصر في السفر ارفاق منه تعالى مع عباده وصدقة عليهم ويحرم رد صدقته فيجب قبولها فنفي جواز القصر ملك مع وجوبها هذا هو الوجه في التعبير بلا جناح فانه تعالى تصدق على عباده القصر

والله فطاف له انه لو وجب عليهم شيئا بل يعلم بالتأمل انه لا معنى هنا للتعبير الآخر فان المفروض ان الواجب هو التمام ولا يجوز التبديل بالقصر ولو كان فيه باس نفى الله تعالى ذلك الباس في مقام التصدق وعن ابي عبد الله انه قال قال رسول الله ص ان الله عز وجل تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالتقصير والافطار ايسر احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه وفي خبر آخر عن الصادق ع عن ابائه عن رسول الله ص قال ان الله اهدى الي والى امتي هدية لم يهدها الى احد من الامم كرامة من الله لنا قالوا وما ذاك يا رسول الله ص قال الافطار في السفر والتقصير في الصلوة فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته فهذه الاخبار كما ترى يبين كيفية استفادة الوجوب من الآية القصر فوجوب القصر في السفر كوجوب التمام في الحضر مما لا ريب فيه عند الامامية وما ذهب اليه الاكثر من التخيير في الاماكن الاربعة مستنده بعض الاخبار الواردة في الباب كالصريحة في التخيير وقبل التعرض لبيان حال الاخبار لا بد ان نتكلم في ذلك بحسب القاعدة الاولية فنقول لا ريب ان القصر والاتمام ووجوب القصر في الصلوة في السفر ومن البديهي الواضح لاهله ان القصر والاتمام ليسا امرين متباينين بل هما ماهية واحدة اعني صلوة الظهر والقصر في الشيء اي الاكتفاء فيه ببعض الاجزاء الغير في مقام الامتثال والعفو عن الآخر لا يجعل الشيء الواحد متعددا فالقصر هو الصلوة التي لم يلحق بها بعض اجزائها لا انها ماهية متباينة لماهية التمام مجعولة للمسافر والاولى للاهل والتصدق بالركعتين الاخيرتين كما هو صريح الاخبار السابقة لا يجعل القصر والاتمام شيئين والتخيير في الشيء الواحد بين الاقل والاكثر مستحيل غير معقول فان التخيير ينافي الوجوب فانه مع جواز ترك ما بين الاقل والاكثر كيف يكون كل منهما واجبا والاتمام افضل فردي الواجب المخير ومرجع ذلك الى سلب الشيء عن نفسه لان المفروض ان الحاق الركعتين الاخيرتين واجب ومع جواز القصر عدم الوجوب فالتخيير لا يعقل الا بين الامور المتباينة كخصال الكفارة والواجب كل واحد منها لا المجموع ولا احدها الغير المعين او احدها المعين عند الله ٢ الافضل م

او ما عينه المكلف نعم التعيين باختيار الشخص فما عينه هو الواجب في نفسه لا انه بدل عن الواجب وكل واحد واجب مع البدل بمعنى ان الواجب العيني يتبدل باختيار الشخص ويكون ذلك بدلا عن الآخر في حصول الواجب ويكون قائما مقامه في تلك الجهة هذا حال التخيير بحسب الاصل فقد اتضح ان مرجعه الى التخيير في الحكم واستحالته من الاوليات واما حاله بحسب الاخبار فهي طوائف طائفة منها صريحة في وجوب القصر ما لم ينو اقامة عشرة ايام كما ذهب اليه الصدوق قده والعلامة الطباطبائي وحكي عن السيد البهبهاني وذلك هو المشهور بين متقدمي الاصحاب كما حكي عن الشيخ الاجل ابن قولويه حيث روى عن ابيه عن سعد بن عبد الله قال سألت ايوب بن نوح عن تقصير الصلوة في هذه مكة والمدينة والكوفة وقبر الحسين ع التي يروى فيها فقال انا اقصر وكان صفوان يقصر وابن ابي عمير وجميع اصحابنا يقصرون الى ان قال ذلك كما في مكاتبة علي بن مهزيار الى ابي جعفر الثاني ع ولم ازل على الاتمام الى ان صدرنا من حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشاروا الى بالتقصير اذا كنت لا انوي مقام عشرة ايام وطائفة اخرى كالصريحة في ابتداء النظر في التخيير واخرى مجملة حيث تدل على تفضيل الاتمام في الاربع اما انه للاقامة او لكونه احد فردي الواجب المخير والطائفة الاولى هاتين الطائفتين يعني ان الشخص في هذه المواطن مخير بين القصر والاقامة والافضل الاقامة فيكون الاتمام فيها لكونه عن الاقامة وطائفة رابعة تدل على وجوب الاتمام فيها وهي محمولة على التقية كما سيتضح ان شاء الله تعالى اما الطائفة الاولى فهي مثل ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت الرضا ع عن الصلوة بمكة والمدينة تقصير او تمام فقال قصر ما لم تعزم على مقام عشرة ايام وما روى عن علي بن حديد قال سألت الرضا ع فقلت ان اصحابنا اختلفوا في الحرمين فبعضهم يقصر وبعضهم يتم وانا ممن يتم على رواية اصحابنا في التمام وذكرت عبد الله بن جندب انه كان يتم فقال رحم الله ابن جندب ٢ اي الكفارة م

ثم قال لا يكون الاتمام الا ان تجمع على اقامة عشرة ايام وصلّ النوافل ما شئت قال ابن
الجنيد ولان الجنيد ان قائل بالاتمام وقيل في الاولى المراد باحد فردي الواجب
المخيّر لا بيان التخيير المصرح به ولا ترجيح الفرد الآخر وفي الثانية المراد لا يكون
الاتمام مع وجه الوجوب العيني بدليل الرسم مع ابن جنيد وفيه انه لا معنى للامر
بالقصر ما لم ينو الاقامة ولا اقل من الرجحان والمفروض ان الرجحان في الاتمام
ولم يتوهم احد وجوب الاتمام عينا بدون الاقامة كي يدفع ذلك بهذا الكلام الرسم
مع ابن جنيد انما هو للتعجب مع الكفاية الا ان الاتمام لا يجوز بدون الاقامة
وما روي عن معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التقصير في الحرمين
والتمام فقال لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة ايام فقلت ان اصحابنا رووا عنك
انك امرتهم بالتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون
نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام
وما رواه علي بن مهزيار عن محمد بن ابراهيم الحضيني قال استأمرت ابا جعفر عليه السلام
في الاتمام والتقصير قال اذا دخلت الحرمين فانو عشرة ايام واتم الصلوة
قلت اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة ايام قال انو مقام عشرة
ايام واتم الصلوة اقول المراد انه اذا عرفت ان الاتمام لا يكون بدون
الاقامة فانو فلا معنى السؤال بانك تعلم انك لا تقيم عشرة ايام ولذا اعاد ما ذكره اولا
وما روي عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قدم مكة فاقام
على احرامه قال فليقصر الصلوة ما دام محرما وحمله الشيخ على الجواز ولا وجه له وعن
الثانية ما رواه صالح بن عبد الله الخثعمي قال كتبت الى ابي الحسن موسى عليه السلام اسأله
عن الصلوة في المسجدين اقصر ام اتم فكتب الي اي ذلك فعلت فلا بأس وعن
الحسين بن المختار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت له انا اذا دخلنا مكة والمدينة
نتم او نقصر قال ان قصرت فذلك وان اتممت فهو خير تزداد وعن علي بن يقطين
عن ابي الحسن عليه السلام في الصلوة بمكة قال من شاء اتم ومن شاء قصر وعن عمران بن حمران

قال

قال في التنقيح هذه اربعة وعشرين ميلا وقد ظهر مما بيناه تفصيلا وجه اعتبار القيود
المذكورة في بيان حقيقة السفر من اعتبار البعد الشاغل لليوم بين المكانين وكون
العزم على الوصول مما ذكر الى المقصد فان الموضوع الواقعي لا يتحقق في غير ذلك فانا
تحرك حركة دورية لا يحصل ذلك الموضوع ولو شغلت يومه لوضوح ان مجرد الحركة
الاينية ليست موضوعا للحكم ولو كانت شاغلة لليوم ومثل ذلك من الشرع بالبديهة وكذا
لو قصد ثمانية فراسخ من غير ان يكون له مقصد معين وانما يتحرك بمقدار الثمانية للتنزه
او للافطار في شهر رمضان او للتحليل عند النذر ولكن افاد من المعلوم بالوجدان ان السفر
انما هو الذهاب من مكان الى مكان آخر وذلك ليس ذهابا الى مكان وهذا مما
لا ريب فيه اذا كان التحديد بثمانية فراسخ جنسيا وبالجملة ان موضوع الحكم
في المقام انما هو قطع البعد الشاغل لليوم من حيث الكثرة والمقدار بمعنى ان يكون
البعد بين المكانين بحيث يكون طيه شاغلا لليوم بنفس البعد لبلوغه في الكثرة
هذا المقدار الذي هو مبلغ وسع العامل فلو كان البعد شاغلا لليوم لا من حيث هو
ومن حيث المقدار بل من حيث الكيفية الموجبة لصعوبة الطي لا يتحقق الموضوع
الموضوع في عدم انطباق الحد العرفية على ذلك المورد واذا كان مقدار البعد
ثمانية فراسخ امتدادية يتحقق فيه ذلك الموضوع فان طي هذا المقدار من البعد
شاغل لليوم من حيث نفس المقدار والكثرة وهذا هو الذي تعلق به الحكم بل
البعد البالغ هذا المقدار اظهر ما يمكن ان يتحقق فيه ذلك الموضوع بل البعد البالغ
المتراءى في بادي النظر ان تحقق الموضوع منحصر بما يبلغ فيه البعد مقدار
ثمانية فراسخ الا انه بعد التدبر والنظر التام يظهر انه يمكن ان يتحقق في
البريد ايضا اي فيما يكون المسافة فيه اربعة فراسخ فان ذهاب البريد اذا كان
مستتبعا لايابه واتصل ذلك بالذهاب ووقع في يومه ينطبق عليه الموضوع
توضيح ذلك انك قد عرفت ان الموضوع انما هو الطي الشاغل لليوم من حيث
الكثرة والمقدار وهو طي البريد وهو الثمانية الامتدادية واما اربعة فراسخ فمن

البديهي ان طيها لا يشغل اليوم من حيث المقدار وانما هو يشغل نصف اليوم
الا ان الاياب دائما تابع للذهاب سواء كان اربعة فراسخ او اكثر او اقل فيغدو ايضا
البريد اذا اتصل الاياب به ووقع في يومه فقد تحقق الموضوع في ذهاب البريد ايضا
وانطبق عليه الموضوع الوجداني فان قطع البريد وان لم يكن ذهابه محققا للموضوع
لكنه اذا اتصل الاياب بالذهاب فالذهاب ح شاغل لليوم من حيث الكثرة والمقدار
فان التابع مع اتصاله بالمتبوع متحد معه فكأنه في الحقيقة كليهما فان ما هو مترتب للمتبوع
لاتحاده معه فلا ينظر الى التابع بل يحكم عليه مع المتبوع ولو كان ذلك بلحاظ اتصال التابع
فالطي الذهابي في ذهاب البريد وان لم يكن شاغلا الا ان الطي الايابي اذا اتصل به
فالذهاب ح هو الشاغل لليوم لان الاياب لاتحاده معه لتبعيته جعله بحيث كان شاغلا
لليوم ونظير ذلك كثيرة كما اذا كان الجسم شاغلا لمقدار من الحيز مع تابعه فان اتصل به
من اللواحق فيحكم ح بان ذلك الجسم شاغل لمقدار كذا من الحيز مع ان الجسم في
نفسه لا يشغل هذا المقدار وانما ذلك بلحاظ ما يتبعه فلاتحاد التابع للمتبوع مع الاتصال
يحكم على المتبوع ولا ينظر الى التابع اصلا وكذا اذا اريد ان يوزن جسم مع ما اتصل به
من توابعه ولواحقه يحكم بان وزنه كذا او لو كان ذلك بلحاظ التابع وليس
ذلك كله الا لاجل نحو من الاتحاد بين التابع والمتبوع فاتحادهما وان كانا امرين متغايرين
متباينين بالذات كما هو مقتضى التضايف لاستلزامه امرين متغايرين بالذات الا ان
التابع اذا اتصل بالمتبوع يوجب نحوا من الاتحاد فلا ينظر الى التابع لتبعيته ويحكم على المتبوع
ولو بلحاظ التابع وكذا الذهاب والاياب فيما نحن فيه وان كانا عملين مستقلين بالذات
فان الاياب الواقع بعد الذهاب وان كان ايابا الذهاب القبل وهذا المعنى تابع له
لكنه عمل مستقل في عرض الذهاب وليس هذا ما يوجب افادة استقلاله بسبب ذلك بعد
وصف الاستقلال نعم اذا اتصل الاياب بالذهاب لم يكن عملا مستقلا في عرض
الذهاب بل انما يكون تابعا للذهاب بمعنى انه متمم له ساس الذهاب ويوجب تحقق

صفة

صفة في المتبوع لم تكن حاصلة بدونه وهي انه يصير طي الذهاب بحيث يكون مبلغ
وسع العامل من حيث البعد وكثرة المسافة وهذا انما هو لاجل انه يصير الطي طيا
واحدا لتبعية طي الاياب للطي الذهابي فالطي الشاغل لليوم ح من حيث
المقدار انما هو الذهاب وان كان لاستتباعه الاياب في يومه فان كون الطي
مبلغ وسع العامل من حيث الكمية لا الكيفية لا يكون من حيث طول المسافة
وامتدادها كما في الثمانية الامتدادية لان بلوغها واستدادها يكون طيها
شغل اليوم وقد يكون من حيث الطول نصف الثمانية الا انه يستتبع بانضمام
التابع اليه فيصير بسبب الاستتباع شغل اليوم فطي البعد من حيث الكمية انما
هو الشاغل لليوم في الربع والبريدين نعم الكل في الثمانية الامتدادية متصل في
اربعة فراسخ منفصل وبالجملة ان تحقق الموضوع في البريد انما هو القاضي لا
لزومي كما في الثمانية فراسخ فانه اذا تحقق الشخص في طي ذلك فلا بد له من
القصر ولو وقع الطي في يومين او ازيد لان تلك المسافة متصفة بالفعل
بان طيها مبلغ وسع العامل ولو لم يقع واما البريد فانما يتحقق فيه الموضوع
مع انضمام الاياب الى الذهاب فانه ح يتصف الذهاب بانه في مقداره من
المقدار طيه شغل اليوم لحدوث تلك الصفة في البريد بسبب اتصال التابع
بالمتبوع فانه ليس بالذات كذلك ولو لم يقع فاذا انفصل الاياب عنه ووقع بعد الذهاب ح
يوم او يومين مثلا فلا يحدث في الذهاب الصفة المذكورة اي كون طيه شاغلا
لليوم فان وقوع الاياب بعد الايام لا يوجب النقل في الذهاب بالفعل
بحيث يصح ان يقال ان البريد طيه شاغل لليوم لوضوح انه شاغل لنصف اليوم
وملاحظة الاياب الواقع بعد العزم في الحكم الفعلي نظير الحكم بالفرسخ بالشاغل من
حيث الطي بملاحظة انه لو انضم اليه سبعة فراسخ يشغل اليوم فالحكم على البريد
بان طيه شاغل لليوم من حيث البعد والكثرة باعتبار انه لو انضم اليه الاياب
كان كلك من قبيل الحكم على الفرسخ بذلك وكلاهما في الشناعة بمثابة واحدة

ومجرد تبعيته الاياب للذهاب لا يوجب اتحادهما حتى فيما انفصل من الذهاب
ووقع اياما بعده فان التبعية انما يصحح اتحاد العملين المستقلين بالذات مع اتصالهما
ولولا ذلك لم يكن محل للاتحاد مع الاتصال ايضا فاذا انفصل التابع عن المتبوع
كان كل منهما عملا مستقلا في عرض الآخر ولو كان احدهما ناشيا عن الآخر مسبوقا به
ان اتحاد العمل لا يتصور اصلا الا اذا انفصل تابع الجسم عنه فلا يمنع الحكم عليه بانه
شاغل لمقدار كذا من المكان بالفعل بعد انفصاله عنه تابعه كان كذلك فان التبعية
في الاحيان يجعلهما قابلا لان يتحدا مع الاتصال لا انها توجب الاتحاد مع كل تقدير وان
شئت توضيح ذلك فلاحظ التوابع المنفصلة عن المتبوعات المتحدة معها مع الاتصال
لكي يتضح لك المقام غاية الاتضاح فان شعر الرأس مثلا متحد معه مع الاتصال ٢ مع ذلك
ولذا كان المسح عليه مسحا على الرأس ولا يغني المسح على الشعر المنفصل عنه بالبداهة
ولو كان التبعية كافية في الاتحاد بدون الاتصال لجاز المسح عليه مع الانفصال ايضا
وهكذا والحاصل ان التبعية مع الاتصال توجب الاتحاد بين الامرين ولا يكفي
فيه مجرد التبعية فالحكم على البريد بان طيه من حيث العمل مبلغ الوسع من اقوائه
المنفكة لو صح انه مبلغ نصف الوسع والاعتقاد اصح ذلك بانضمام اتصال الاياب
كل اشتغ من النصف الحكم فلا بد في صحة هذا الحكم من اتصال الاياب بالذهاب
لكي يحمل فاعتبار الشاغلية الفعلية فيهما انما هو من خصوصية الموضوع اي البريد
لتوقف تحقق الموضوع عليها وبدونها لا يتحقق الموضوع اصلا وهذا بخلاف الثمانية
الامتدادية فان اتفاق المسافة فيها يكون طيها شاغلا اليوم ذاتي يتحقق بالفعل
ولو كان الطي الشخصي واقعا في يومين او ايام فان المناط في اتحاد العمل وتعدده
اتحاد مبدئه ومنتهاه فاذا كان للعمل مبدء ومنتهى معينين فهو واحد لا محالة ولو تعدد
ظرفه مثل بناء المسجد والخان والقنطرة ونحو ذلك ضرورة ان العمل المتعلق الى البيت
انما هو لتلك الامور فالعمل الموزع على الايام انما هو عمل واحد يتم في ظرف متكرر
وذلك لا يخرجه عن وحدته الحقيقية فطي الثمانية مثلا لاجل القرب منه ويفضل

واحد لا يتعدد بتعدد ظرف العمل كما عرفت في الامثلة المذكورة ولا فرق بينهما الا
ان اتحاد المبدء والمنتهى في الافعال قد يكون ذاتيا كما هو الغالب وقد يكون
اعتباريا متوقفا على اعتبار الشخص ولذا يختلف طي الثمانية فانه قد يكون عملا
واحدا كما اذا كان مقصوده او لا طي الثمانية للوصول الى المكان المتوقف
ذلك ولا يتعدد ح بتوزيعه في يومين وقد يكون متعددا كما اذا انفصل طي البريد
وحصل عنده ذلك ثم تعقب اتمامه طي عليه طي بريد آخر في ذلك اليوم لجميع طيه
ولو كان ثمانية فراسخ الا انه عمل متعدد بتعدد المقصد ومن هنا ظهر عدم اعتبار
الاتصال الطي في البريدين واعتبار الاتصال في البريد مع ان الشاغلية معتبرة
في طبيعة العمل دون الشخص لان طي ثمانية فراسخ عمل واحد محقق للموضوع
في حد ذاته لان طيه مبلغ الوسع بخلاف البريد فانه نصف فانطباق الموضوع عليه
يتوقف على ان يكون العمل الفعلي مبلغ الوسع من حيث الكثرة ولا يتم ذلك من
اتصال الاياب بالذهاب والا فالعمل في نفسه ليس مبلغ الوسع ولو توهم ان المسافة
التي هي الثمانية اعم من الامتدادية والتلفيقية فلا ان طي الثمانية الامتدادية
عمل واحد ولو وقع في يومين كذا طي الثمانية التلفيقية فاذا انفصل اولا ذهاب
البريد واتى به فقد حصل طي الثمانية ولا يضر انفصال الاياب عن الذهاب فان
العمل عمل واحد ناش عن عدم التأمل في التعريفات فان البريد عبارة عن المسافة
وهي اربعة فراسخ وتكرار العمل فيه لا يجعله ثمانية فراسخ والذهاب والاياب
كل منهما عمل مستقل في عرض الآخر يحصل ذاتهما انفصل العملين معا لا يجعلهما
متحدا اما الثمانية التلفيقية لا معنى لها اصلا لان تكرار طي البريد لا يجعله بريدين
كي يكون الطي [redacted] الا اصلا وبالجملة ان كان العمل بالطبع مبلغ الوسع ٢ المتكرر ثم
فلا نعتبر الفعلية ح في الافراد كما في الثمانية الامتدادية وان لم يكن بالطبع
كذلك كما في البريد فلا بد في تحقق الموضوع في هذا الفرد كون هذا العمل الشخصي مبلغ
وسع العامل ومن المعلوم ان طي البريد انما يتصف بتلك الصفة اذا انضم

اليه ما يقصده ولا يستحيل تحقق الموضوع في البريد وقد تحصل مما تلوناه عليك
ان اتحاد العمل المحقق للموضوع اما باتحاد المبدء والمنتهى كما في الثمانية فراسخ واما
بالتبعية والاتصال كما في البريد والاتحاد هنا متوقف على كلا الامرين بحيث يتبع باتنفا
كل منهما فلو انفصل الاياب بالذهاب لا ينفع وحده التبعية فلا يتحقق الطي ح كما لو تعلق القصد
بالاياب مستقلا بمعنى انه لم يقع مع انه اياب للذهاب بل كان الغرض منه امرا آخر كتحمل البضاعة
مثلا ونحوه فان الاياب بالطبع وان كان تابعا للذهاب لكن اذا كان مقصودا بالاصالة
يخرج من التبعية لا محالة فلا ينفع الاتصال ح في الاتحاد فالاتصال عمل مستقل بامر
والموجب للاتحاد انما هو اتصال التابع بمتبوعه وكذا لا ينفع التبعية بدون الاتصال
لاستحالة اتحاد التابع المنفصل مع المتبوع كما عرفت فاعتبار الاتصال في البريد انما هو لتوقف
الاتحاد عليه بخلاف الثمانية ولذا لا يضر فيه المبيت في اربعة فراسخ لتوقف الاتحاد فيها
باتحاد المبدء والمنتهى والاتصال وان كان يوجب عنوان الاتحاد في جميع الامور المتعددة
لكنه لا يوجب القائم العمل مع تعدد المبدء والمنتهى الذي يتحقق به الموضوع كما هو واضح ولذا قلنا
انه لا يتحقق للموضوع في الثمانية مع تعدد المقصد ولو وقع طيها في يوم واحد فانه وان
كان قد شغل اليوم الا انه ليس يستند الى طبع الطي الواقع في كل من [redacted] البريدين
بل انما هو مستند الى انضمام الافراد فان طي كل منها فرد من الطبيعة فالاثر ح لو ترتب على الافراد
كما في طي الفرسخ اذا تكرر ثمان مرات فان المجموع شاغل لليوم لكنه مستند الى الافراد وبذلك
يظهر انه لا يمكن تعيين المسافة التي يتحقق فيها الموضوع بمقدار العمل بان يقال ان العمل
الشاغل لليوم مسافة يتحقق فيه الموضوع فان مسافة هذا العمل قد يكون فرسخا او اقل
ولذا قلنا ان الموضوع انما يتحقق في المسافة التي يكون طيها من حيث هي شاغلا لليوم لا
لاجل تكرار العمل كي يستند الشاغلية بطبع العمل ولا يوزع مع الافراد كما في الكثر فان لكل
جزء منه مدخل في العاصمية واما طي البريد وان كان متكررا من حيث الذهاب والاياب
لكن الاثر انما هو للمتكرر فقط اعني الذهاب فان تبعية الاياب تمنع عن التوزيع
فيكون الاثر للمتبوع ولو كان باعتبار التابع فانه لا حكم له مع اتحاده لمتبوعه وهذا الا لاجل الجمع

مع احدهما واذ قد عرفت ذلك كله تبين انه لا تعارض بين الاخبار الواردة في المسئلة
فان منها ما يدل على ان حد التقصير بريد ان كما في رواية عيص بن القسم المتقدمة وغيرها
فاحتمل وبعضها يدل على ان حده البريد كما عن زرارة عن ابي جعفر عم قال التقصير في بريد
والبريد اربعة فراسخ وعن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عم ادنى ما يقصر فيه المسافر
الصلوة قال بريد ذاهبا وبريد جائيا وعن ابي الجارود قال قلت لابي جعفر عم في كم التقصير
فقال في بريد وعن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله عم ادنى ما يقصر فيه قال بريد وعن
العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سألته عن التقصير قال في بريد قلت بريد
قال انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه وعن عبد الله بن يحيى الكاهلي انه
سمع الصادق عم يقول التقصير في الصلوة بريد في بريد اربعة وعشرون ميلا الى غير ذلك
وبالتدبر فيما ذكرنا يتضح مفاد الاخبار ويعلم عدم التعارض بينها بحيث يلجئ الى الجمع بينها ان يستتم
مفاد الحد التعارض فان معنى كون البريد حدا ان اقل المسافة التي يتحقق الموضوع فيهم ٢ يمكن ان ...
انما هو البريد [redacted] لا اقل منه [redacted] الا انه يتبعه لما عرفت ان تحقق الموضوع
فيه باعتبار التابع ونابع الثلاثة فراسخ لا يكون الا بلا من نفسها فالحد من حيث
المقدار هو البريد فانه ادنى المقدار الذي ينطبق عليه الموضوع ولا يكون اقل
ومعنى كون البريدين حدا ان المسافة التي لا بد فيها من التقصير ولا مناص عنه انما هي
الثمانية لا اقل منها لامكان المناص في الاقل بان لا يرجع في يوم الذهاب فحدية
البريدين من حيث وجوب التقصير لا محالة كما ان فحديته البريد بل بينهما ملازمة
بل ان حدية البريدين عين حدية البريد فان المناط في الاول كون الطي مبلغ
وسع العامل من حيث العمل وهو بعينه موجود في البريد ايضا مع ما عرفت تفصيلا
فاذا قلنا ان البريدين حد فقد قلنا هناك ان البريد ايضا حد ويستحيل ان لا يكون
حدا اذا كان البريدان حدا وقد جمعوا بين الاخبار لما زعموه من التعارض لان
اصحابنا ان الاخبار الدالة على ان البريد حد التقصير المراد منها ذهاب البريد وايابه
اذا قصدهما وان لم يرجع في يومه فيكون المجموع ثمانية فراسخ وهذا الصدوق ...

وصرح به المحدث البحراني في الحدائق وظاهر الشيخ الجليل ابن ابي عقيل ره حيث حكي عنه ان كل
سفر كان مبلغه بريدين وهو ثمانية فراسخ او بريد ذاهبا وبريد جائيا وهو اربعة فراسخ في
يوم واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافره عند آل الرسول عليهم السلام ان يصلي صلوة
السفر ركعتين ولا نظر فيما ذكره مساعدة هذا الوجه فان المسافة هنا اربعة فراسخ ولا نريد
ذلك تكرر العمل الواقع فيه وانما يكون العمل بعقد الثمانية فراسخ بالذهاب والاياب
على الواقع في المسافة اي البريد لا انها المسافة الشرعية وقال شيخنا البهائي مع هذا الفرق كل
حيث لم يفرق بين العمل والمسافة وزعم ان ذهاب البريد واياب ثمانية فراسخ ملفقة مع
ان التلفيق في المسافة بديهي الاستحالة لعدم تعقل كون اربعة فراسخ في اربعة
فراسخ وقول الصادق عليه السلام في الرواية المتقدمة التقصير بريد في بريد يكون اربعة
وعشرين ميلا معناه ان المسافة اذا كانت بريدا ورجع في يوم ذهابه يجب التقصير
لتحقق الموضوع ح فان المسافة وان لم تكن اربعة وعشرين ميلا الا ان العمل بها المقتاد
لتكرره في البريد بكل من الذهاب والاياب واقع فيه فيكون الظرف مع الحمل فان الاياب
لا وقع في الذهاب والموضوع هنا الحمل في الحمل وهذا هو المراد من كون البريد في البريد وهي
المسافة التي في ثمانية فراسخ والاحسن من الوجهين حمل اخبار الثمانية على الوجوب
واخبار الاربعة على الجواز وهو الوجه الاول وهي الشيخ وعليه يتعين الالتزام بالتخيير
بين القصر والقصر الحقيقي وكذا اخبار المعتبرة ودفعه ذلك في الملازمة ونقل ان
ذكر انه استوجهه جدي قدس في حق الحيوان بل استوجهه في الذكرى وقد نبهت لسائر ذلك
الفم فان ذلك فرع التعارض والتعرض لتبعات اجماع الاخبار في حد الفقهاء لا شاهد لهذا
الوجه من الوجوه والشيخ انما تبرع بهذا الجمع لان الجمع منطبق مع الموازين العرفية هذا كله
مضافا الى ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة تنفي هذا كونه وهذا ما ذكرناه
فانه اذا اجاب ع عن سؤاله عن التقصير بقوله في بريد تعجب محمد بن مسلم وقال
بريد فالمراد ع ان يرفع تعجبه وقال في مقام البيان والتعليم وشرح ما اجاب به انه
اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه والرفع التعجب بذلك وان يناظر

بالجواب

بالجواب لا يكون الا اذا كان قوله ثانيا بيانا لحالة البريد فعلى ما ذكرناه لا اشكال في التفاع
التعجب به ولكونه مرتبطا بجوابه ع فان نفس المسافة وان لم تكن طيها شاغلا لليوم لكن اذا
اتصل الاياب بالذهاب ولحق به في ذلك اليوم تحقق الموضوع في البريد ايضا
لاتحاد التابع المتصل مع متبوعه فنزلا فيكون طي البريد شاغلا لليوم ولا بسبب ان الجمع
والموضوع انما هو الطي الشاغل لليوم من حيث العمل وهو تحقق في البريد فالمناط في الثمانية
موجود في البريد ايضا اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فانه ح يكون طيه شاغلا لليوم وان لم يرجع
في يوم الذهاب فلا يتحقق الموضوع فان ذهاب البريد نصف الشغل واما تفسير البريد
في هذه الرواية وغيرها مع ان المراد الذهاب والاياب معا فلان ذهاب البريد لا ينفك
عن الاياب فان الذهاب انما كان لغرض اوجب عليه ذلك ولولاه لم يخرج من مكانه فاذا
حصل ذلك وتمكن من الرجوع في ذلك اليوم يرجع لا محالة كما هو المتعارف بين الناس
بذلك المحدث العاملي قده في الوسائل هذا ما ذكرناه واضح ولو كان مراده في مقام
التعجب عن العالم الجليل محمد بن مسلم قده ان مجموع الذهاب والاياب ثمانية فراسخ وهو شاغل
لليوم كان غلطا ولم يرتبط بالجواب فان السؤال انما كان عن المسافة واجاب بانها
بريد وزيادة العمل الواقع فيه وتكرره لا توجب ازدياد المسافة بالضرورة فلا معنى لكون
الذهاب والاياب ثمانية فراسخ فانها عبارة عن المسافة والذهاب والاياب عمل واقع
فيها فارادة ذلك غلط واضح مع انه ح لا يرتبط بالسؤال والجواب فانه ع اجاب عن
عن المسافة بالبريد ثم تعجب السائل حيث قال بريد فرفع التعجب بان المراد بريد ان
لا يصدر عن الجاهل الفقيه وكيف ينسب مثل ذلك الى ساحة العصمة والفرض ان كان
البريد من حيث هو مسافة يجوز فيها التقصير كما يجب في الثمانية فراسخ فلا معنى لتعجب
السائل فان المفروض ان مسافة التقصير عرض ثمانية فراسخ ولوجان التعجب في البريد
في البريدين ايضا مع انه لو كان البريد في حد نفسه مسافة كالبريدين فلا وجه لتصدي الامام ع
لرفع التعجب بقوله انه اذا ذهب بريدا الخ مع ان تعجب مثل هذا السائل الجليل كيف
كان بعلم فان المسافة ليس بريدا قطعا انما كان فرده في انها عشرون ميلا او ثلاثة وعشرون ميلا

تبين عليه السلام ان مناط التقصير انما هو الطي الشاغل لليوم من حيث البعد وذلك تارة
ينطبق على اربعة وعشرين ميلا واخرى ينطبق مع اثني عشر ميلا فان البريد اذا استتبع
ما يشبهه ووقع الرجوع في يومه يتحقق المناط الموجب للتقصير في البريدين اعني شغل اليوم
ولو لم يتصل الاياب بالذهاب لم يتحقق المناط فان للامتداد محل مستقل من شاغل
لليوم فالموجب للتقصير في البريدين هو الموجب له في البريد وانما الاختلاف في المسافة
فان ترتب شغل اليوم على طي المسافة لا يكون دائما مستندا الى نفس المسافة وهو
في البريدين لا غير والاثر والتحديد بها في الاخبار وقد يكون عرضيا مستندا الى
ما يتبعه واتصال ما يلحق به كما في البريد لعدم كون شاغليته ذاتية ومن هنا يظهر ان
ان التحديد بالمسافة في الحقيقة انما هو بالبريد فان معنى التحديد ان الحكم لا يتحقق في
اقل من الحد وان لا يحتاج الى الزيادة وهذا في البريد فقط فان المسافة التي لا يتحقق
الموضوع في اقل منها ولا يحتاج الى الزيادة في ترتب الحكم وبهذا ينتفي التحديد بالبريدين اما
التحديد بالبريدين فلعدم الفتنة ان معناه ان الشاغلية الذاتية منحصرة في الثمانية
مع كون الحد التشريفي شواهد مع اعتبار وقوع الاياب في يوم الذهاب منها التعبير باذا
الزمانية التي هي للتحقق الوقوع واختياره من بين ادوات الشرط وهو اسم فيه علة
فيدخل انه وتقدير الكلام انه قد شغل يومه حين تحقق الذهاب والاياب ومنها
التعبير بالماضي دون المضارع لدلالته حينئذ مع تحقق المادة ومنها اتيان كلمة الواو
الدالة على الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه ومنها التعبير بالرجوع مع ان
مقابل الذهاب هو الاياب فان الاياب اعم من ان يقع في يوم الذهاب
او غيره بخلاف الرجوع فانه الرجوع في اليوم ويعلم ذلك من ملاحظة الموارد
وتتبع الامام عليه السلام بذلك مع وجود ما يقابل الذهاب ومنها قوله عليه السلام
اخيرا فقد شغل يومه فان كلمة قد للتحقيق واضافة اليوم الى الضمير الراجع
الى الشخص نص في اعتبار الاتصال لعدم تحقق شغل اليوم مع انفصال
الاياب عن الذهاب لان الاضافة في المقام لاجل وقوع الذهاب في ذلك اليوم

هو البريد

يعني قوله ع فقد شغل يومه انه قد شغل يومه الذي وقع فيه منه الذهاب ومن
البين الواضح ان شغل يوم الذهاب لا يتحقق الا باتصال الرجوع بالذهاب
والا فلا معنى لتحقق شغل اليوم ح فان المفروض ان السير لو اتفق في يوم الذهاب
بريدا لا ازيد وهو نصف الشغل فتعقله من هذا المعنى الذي ذكرناه ودفع
البعد عن خصوصية الكلام فهل يتعقل ان يكون معنى قوله ع فقد شغل يومه انه
اذا حصل منه الذهاب بريدا والاياب بريدا او لو وقع الفصل بينهما الا لم يرد
وانه عشرة ايام شغل يده ما من الايام واراده من المعنى من الكلام المذكور
غلط في غلط لما عرفت من جهات النص والمراد من اليوم في الحديث الشريف
وغيره من الروايات التي سئل فيها عن التقصير فاجاب عليه السلام بانه في مسيرة يوم
انما هو الدورة الفلكية لان السفر كما عرفت امر عرفي وموضوع واقعي له حدود
واقعية لا محالة تنضبط بضابط واقعي واول ما ينضبط به السفر انما هو الدورة فانها
المنتشرة لا في حد ذاته التي ينضبط بها الامور الواقعية كالكتابة والخياطة والصياغة
فانها تقدر اولا بالدورة فيقال فلان يكتب في كل يوم مقدارا كذا يعني انه يصدر
منه هذا المقدار في تمام الدورة فان اتخاذ الشيء شغلا لنفسه معناه ان يكون ذلك
مبلغ الوسع في الدورة ولا يصدر منه ازيد من ذلك وذلك يختلف باختلاف الشغل
فان مدة زمان الاشتغال في بعضها ازيد مما في الاخر كما في الامثلة المذكورة فان الاشتغال
بالخياطة اكثر زمانا من الصياغة والكتابة وكذا الصياغة بالنسبة الى الكتابة وهكذا لكن يصدق
في الجميع مع اختلافها زمانا انه شغل الدورة وبلغ وسع العامل ولو كان زمان الاشتغال
ساعة واحدة لوضوح ان الاشتغال بالشيء انما هو بحسبه فان لكل واحد من المشاغل
توابع ولواحق تلحق به من الاكل والشرب وسائر وجوه الاستراحة من النوم وغيره فاذا كان
الشغل بحيث لا يمكن الاشتغال به في الدورة ازيد من ساعات فذلك شغل اليوم ومبلغ
وسع العامل فانه الذي شغل تمام الدورة به دون ابعد واذا عرفت ذلك كله فنقول
ان السفر هو الطي الشاغل لليوم اي الطي الذي يكون مبلغ وسع العامل في

وذلك ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر فالثمانية فراسخ شغل الدورة
يعني ايام الحج مع قوافل العباد لو اخذها مبلغ الوسع لا يزيد واضافة اليوم الى الدورة كان
في جميع الاحوال العرفية لانتفاوت بوقوعه في الليل بجعل النهار للراحة او يكون
بالعكس كما هو الغالب فمن هنا ظهر ان النهار مساو مع الليل في الاحكام وان كان
الواقع في الاخبار وعبارات الفقهاء القدماء لفظ اليوم لكن المراد هو الدورة
كان بياض اليوم الوارد في بعض الاخبار من باب المثال لا انه اراد التخصيص كما هو واضح
وبالجملة ان الطي الشاغل لليوم كما يتحقق بالبريدين كذلك يتحقق في البريد
ايضا اذا رجع في يوم الذهاب لتحقق مناط السفر في كليهما واذا
لم يرجع في يوم الذهاب لا يجوز القصر لانهما حالان مستقلان ليس كل منهما
بسفر وانما السفرة مع الاتحاد وهذا لا يكون في صورة الانفصال كما عرفت
قال في الجواهر وقد اطلق اليوم في المتن واكثر عبارات الاصحاب بل نسبه
القطع بمساواة الليلة ... وارادة الوضوح
منها ... لاطلاق النصوص السابقة وتصريح جماعة من الاصحاب به منهم
الشهيدان بل صرح ... في المصابيح او صرحها الاجماع عليه مساواة
اليوم والليلة ... الا انها اعتبرا الاتصال السفر لما اذا سافر في اول
واسار الرجوع في اخر الليل ... الرجوع الوصول لا الشروع
فيه حسب وان بات في الاثناء اذ هو مساو للبيت في المقصد وكانها غفلة من
هذه النصوص ... مسلم ان ... الثمانية الملفقة ما
لمسافة صدق اسم قطع مقدار بياض يوم وهو لا يتحقق الا بالاتصال ... وعدم
الفصل بالبيت ونحوه من القواطع المقتضية عدم صدق شغل اليوم معها وغير
انه لا يظهر شيء من النصوص ... المزبور ... او يلزمه اما لا
بريدا او المجيء بريدا وهو صادق وان تاخر المجيء عن ذلك اليوم بل هو كصحيح زرارة
المشتمل مع مثل هذا التعبير مع زيادة حكاية فعل النبي ص اذا سافر الى ذباب الذي

هو

هو كالصريح في عدم الرجوع ليومه لظهور لفظ كان فيه في العادة للنبي ص
ومن المستبعد رجوع النبي ص ليومه في جميع سفره الى ذباب وعدم صحة التعليل
المشتمل عليه الخبر المزبور لو لاحظ الرجوع ليومه ... وكان
رسول الله ص ليس منه ... ضرورة عدم مدخلية ذلك
في بلوغ الثمانية ولذا احكي عن بعض شراح الفقيه دعوى صراحة الخبر
المزبور في عدم الرجوع ليومه الا ان يكون قوله فيه وكان رسول الله ص
ليس منه بل من كلام الصدوق ولا يخفى عليك بعد الاحتمال المزبور فساد
وليس فيها سوى بيان ارادة انه لو فعل هذا الذي كان فعله من الذهاب
والمجيء لتحقق صدق شغل بياض يوم الذي هو مدار المسافة صدقا
وقد عرفت ان المعتبر في المسافة قصدها لا قطعها في يوم واحد فمن كان قصده
السير بريدين او مقدار بياض يوم قصر وان قطع ذلك في ايام كما انك قد عرفت انه
في هذه النصوص الدالة على الاجتزاء بالملفقة الى الثمانية الذهابية بالطريق الذي
سمعته فالمتجه الاكتفاء بها بما في الثمانية من اعتبار مجرد القصد ... لان القطع
في ايام مع ان اخبار مكة تنفي عدم ارادة الرجوع ليومه لظهور بعضها وصريح الاخر
في ارادة الخروج الى عرفة للحج الذي لا يجوز معه الرجوع ليومه انتهى
قوله وكانها غفلة الخ وقد عرفت مما ذكرنا ان البريد لا يلحق بالبريدين بل يتحقق
السفر في البريد ... مثل تحققه في البريدين لو في حد نفسه انما يتحقق في كلا المورد
الا ان تحققه في احد الموردين اصلي وفي الاخر الحاقي وقد عرفت الوجه في اعتبار
الاتصال في البريد وكيف يجوز ان ينسب الى الشهيدين ما ذكره ... هو
بديهي الفساد من ان الوجه في اعتبارهما الاتصال عدم صدق شغل اليوم مع الانفصال
مع انه صدق شغل اليوم بالمعنى الذي ذكره وهو ان يصدق قطع مقدار بياض يوم لا يتوقف
على الاتصال بالضرورة لتحقق ذلك مع الانفصال ايضا نعم لما كان الغرض تحصيل الاتحاد اعتبر
الاتصال كي يتحقق السفر قوله الذي هو كالصريح الخ ذكرنا من زرارة بن اعين

كالصريح

انه قال سألت ابا عبد الله ع عن التقصير فقال بريد ذاهب وبريد جاء قال
وكان رسول الله ص اذا اتى ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه
اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ وانت خبير بان الخبر الشريف ان لم
يدل على ارادة الرجوع لليوم لكان لا دلالة له على عدم الرجوع بالبديهة لعدم الدلالة
في لفظ كان على كون الشيء عادة وانما يفهم ذلك في مقام من القرائن ولو سلم ذلك
في هذا المقام فانما هو بالنسبة الى القصر يعني انه كان يقصر من عادته القصر كلما اتى
ذبابا ولو كان ذلك في جميع عمره مرتين لا انه يفيد العادة بالنسبة الى السفر الى ذباب
فان الكلام المذكور اي قوله وكان اذا اتى ذبابا قصر لا معنى له الا انه يقصر في حال اتيانه
ذبابا فلا دلالة فيه على تعدد السفر الى ذباب فلا معنى للاستبعاد المذكور لعدم تكرره
في السفر الى ذباب بل لا معنى له بالنسبة الى السلم ... ومن العجيب منه قوله ... وعدم صحة
التعليل الخ كما لا معنى له فانه كلام صدر من الغفلة عن حقيقة السفر لما سبق
من ان مجرد الضرب في الارض ولو في البلد ليس بسفر قطعا بل لابد من طي
ثمانية فراسخ ومن المعلوم الواضح لكل احد ان مجرد طي الثمانية ايضا ليس بسفر
ولو كان ذلك بتكرار فرسخ واحد بل السفر كما عرفت هو الطي الذي يكون من
حيث البعد والمسافة مبلغ وسع العامل وهذا في البريدين واضح فانه في حد
نفسه كذلك بخلاف البريد فان تحقق السفر فيه يتوقف على اتصال الاياب
بالذهاب بمعنى انهما في دورة واحدة ولو وقع الذهاب في اول الدورة والاياب
في اخره فان الذهاب وحده كالاياب ليس بسفر وكل منهما عمل مستقل لا ربط له
بالاخر فاذا وقعا في الدورة يتصلان فيتحدان ويكونان عملا واحدا فيتحقق السفر في البريد
فان الاياب تابع للذهاب فالحكم في التبوع ... انه وقع منه الطي الذي بلغ وسع
العامل من حيث البعد ... تفصيلا فما ذكره فيه من دعوى الضرورة مع عدم مدخلية
ذلك الا الاتصال في بلوغ الثمانية مما لا معنى له اصلا فان السفر عنده ايضا ليس بمطلق
طي الثمانية فلابد ان يكون المقصد ثمانية فراسخ والبريد نصف ذلك فقد ظهر من

ذلك

ذلك كله معنى التعليل في رواية زرارة بن اعين حيث قال سألت ابا
عبد الله ع عن التقصير فقال بريد ذاهب وبريد جاء قال كان رسول الله ص
اذا اتى ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره
بريدين ثمانية فراسخ وحاصل التعليل ما ذكرناه من انه ما لم يرجع في اليوم لم
يتحقق السفر في البريد لاستقلال كل منهما والاتحاد انما هو مع الرجوع فلا وجه
للحكم بعدم صحة التعليل وقد يتوهم ان اخبار اهل مكة كما تقدم في هذا المقام اشتراط
العود في يومه ... في وجوب القصر كما عن معاوية بن عمار انه قال لابي عبد الله ع
ان اهل مكة يتمون الصلاة بعرفات فقال ويلهم او ويحهم واي سفر اشد منه
لا تتم والاخبار بهذا المضمون كثيرة لكنه توهم فاسد توضيح ذلك ان المناط
في المقام وما هو المعتبر هو عدم النزول للراحة كما هو شأن المسافر بل لابد في
التقصير في البريد من الرجوع في اليوم كي يحصل الاتحاد بينهما لاجل الاتصال
فان قطع ذلك ونزل اختيارا كما ينزل المسافر فلا اشكال في وجوب الاتمام
لعدم تحقق السفر لاجل وقوع الانفصال الموجب للتغاير بين العملين
نعم اذا استند وقوع الفصل الى المانع بمعنى انه حبس في محل بحيث صار مضطرا
الى الوقوف بمعنى انه لولا منع المانع لما نزل قط يجب القصر بلا ريب فانه وان
حصل الانفصال بحسب الصورة الا انه في الحقيقة مسافر بمعنى ان الاياب
متصل بالذهاب فان المفروض انه لم ينزل للراحة ولم يقطع سفره بل المسافة
وان وقف الا انه ليس باختياره وانما هو بايقاف الغير ولاجل ذلك نقول
انه مسافر بالفعل وان الاياب متصل بالذهاب ... ولو استند
النزول الى الاختيار بان حدث مانع في بلد مثلا ولم يتمكن من المشي فاوجب
عليه ان اختار النزول لا محالة يجب الاتمام لا محالة لزوال السفر باختياره
ولو ان سبب الاختيار هو المانع ونظير ما نحن فيه زوال الحد المعتبر في المسافة
فلا يخرج عن المسافرية لا مانع بان قطع المسافة مثلا فبعد في البريد مثلا ...

شخص الى مدة لو وقفها باختياره لزال حده وخرج عن المسافر فيه فان من الواضح
المعلوم انه مسافر لان المفروض انه ممنوع من السير ولولا المانع لسار فهو مالك
لم يلفات في سفره ومن هذا القبيل القصر في منى فان الاتصال الحقيقي هنا
الفاما في لعدم الزوال فيه فان المبيت في منى عمل واجب بمنزلة الصلوة فكما ان
الزوال ليس نزولا للراحة في الحقيقة بل نفس النزول هنا اشتغال بعمل
واجب لا انه قطع للسفر فالمبيت في منى بمنزلة الصلوة في اثناء الطريق
لا يوجب انقطاع السفر والفصل الا بالاياب عن الذهاب المرحلة الثانية في
الموانع اما الشرائط فثلاثة قصد المسافة والحد في الطي والوصول الى مكان معين فا
القصد اى العزم الى السفر لا ريب في اعتباره فان طي الثمانية الواقع من غير قصد له
عنوان لا دوالعمل الغير المعنون بعنوان عبث لا حكم له ولذا لا بد في كون الطي سفرا
وشغلا مرتبطا بالشخص من العزم اليه ويكفي في وجوب القصر مجرد العزم الى الطي
ولا يعتبر الجزم بالوصول فلو احتمل او ظن وجود المانع في اثناء الطريق لا يضر
فان المقتضي موجود اعني العزم والمانع مدفوع بالاصل نعم لو علم بوجود المانع
وانه لا يمكن له الوصول الى المقصد لعلم بانه يرجع من اثناء الطريق فلا عزم له
ح لمنافات العلم بعدم الحركة مع العزم لها لعدم الثمرة للعزم ح ولو عزم الى ما دون
الثمانية وانه ان امكن يذهب الى مكان هو مسافة او انه لا او اقل يتم الى ما دون
الثمانية لكونه اقل من المسافة والعزم بالنسبة الى المقصد الاخر مردد فح ان امكن
له التعدى من المقصد الاول وكان الجموع مسافة قصرح اعاد ما اتم في الاول لا لانه
اذا استقر العزم بالنسبة الى المكان الاخر وخرج عن التردد لان عازما من اول الامر
المقصد الثاني وانما كان ذلك مراعى بامكان الذهاب فقد ظهر ان عدم التقصير
في الاول لعدم استقرار العزم بالنسبة الى المكان الاخر والعزم المستقر بالنسبة الى المكان
الاول غير نافع لعدم كونه مسافة وبالجملة فالطي وان بلغ ما بلغ لا يوجب شيئا بغير
قصد

قصد فلا تقصير لطالب الابق والغريم والمتبع للمؤمن والمستقبل له
وان بلغ سيرهم اضعاف المسافة لانتفاء الشرط فان هولاء لم يقصدوا المسافة
وروى الشيخ عن صفوان قال سئلت الرضا عم عن رجل خرج من بغداد
يريد ان يلحق رجلا على راس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان فقال
لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ
وانما خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع
الذي بلغه نعم يجب عليهم التقصير حين الرجوع من حينه ولو قصد بلدة
معينة وانه كلما حصل مقصوده يرجع يقصر لعدم لزوم الجزم في الغية
فان رجع قبل المسافة يعيد ما صلاه قصرا اتماما ولو قصد لخروج ثم طرء عليه
التردد في ذهابه وايابه في ان يرجع بعد التردد يتم اذا كان ما ذهب اليه
من البلد والا قصر فان الذهاب قد وقع بعنوان المسافة لكن الفرض انه
لم يبطل سفريته بسبب التردد وانما هو اوجب وظيفته ما دام موجودا
اعني الاتمام لعدم تعين العزم في جهة فانه لا عزم مع المقصد فلا يعقل الوطن
ايض فلا بد ح من الاتمام والاياب تابع السفر انما هو الذهاب وانما
وان لم ينضم مع الاياب ولا يضر عدم قصد الاياب من اول الامر
لا لعناق الذهاب هنا بالسفرية من جهة اخرى نعم اذا كان المقصد بريدا
يتوقف الالتفات بالسفرية مع قصد الاياب مع الذهاب وان لم يرجع يتم
حال التردد لعدم تعين مقصد الطرف ولو خرج عن التردد وعزم الى المقصد
قصر ح وعيد ما اتمه حال التردد فان العزم اذا تردد كان مراعى فاذا اتم
الذهاب انكشف انه متحقق من الاول ولو سافر العبد مع مولاه يقصر
مع علم المقصد وقصده او لا يعلم اصلا فانه تابع لمولاه ولا حكم له مستقلا وانما
حكمه حكم مولاه فالقصد الواقع عن المولى يكفي في حق التابع ولذا لو خرج مع
عبيده او زوجته او امته وقصد كل منهم الرجوع مع تقدير العتق او الاباق او

الطلاق يجب التقصير ايض فانه لا قصد لهم وانما قصدهم تابع لقصد المولى بل لو
علموا بالعتق او الطلاق العزم اثناء الطريق ايض يقصرون للقاعدة لقصد المولى او العلم
بالمانع لا يؤثر شيئا في حقهم نعم كلما حدث لهم الاستقلال فالحكم يتعلق بانفسهم
واما اعتبار الحد فلان المسافة يقطع السفر لا محالة فلو قصد المسافة وسار
كل يوم فرسخا مع التمكن من سير تمام المسافة فانا نعلم بالضرورة ان مثل هذا
الشخص ليس بمسافر وانما هو متنزه نعم لو لم يتمكن لعجزه الا من السير كذا
فلا ينافي ذلك السفر وبذلك اوضح غير خفي على احد ولذا جزم الشهيد بعدم
الترخص فيما لو قصد قطع المسافة في شهرين او ثلاثة وقال ايض ومن هذا الباب
لو قارب المسافر بلده فيتعمد ترك الدخول اليه للترخص ولبث في قرى تقاربه
مدة يخرج بها عن اسم المسافر ولا فرق في هذين الموضعين مع كلام الاصحاب
وظاهر النظر يقتضي عدم الترخص انتهى وبالجملة لا ريب في زوال السفر في
الفصل مدة كما هو معلوم من العرف واما الوصول الى مكان بعيد فلا بد
ان يكون هو الغرض من الخروج عن الوطن يعني ان يكون الطي مقدمة محققة
ويكون المقصود بالاصالة هو الوصول الى المكان المعين فلو كان النظر الى
نفس الطي بالاصالة لا يكون ذلك سفرا وان بلغ مسافات ومن ذلك
يجب التقصير اذا طي مسافة السنة في ان واحد لتحقق الوصول من مبدأ
الى مكان بعيد ومن هنا يظهر ان اللاهي بسفره كالمتصيد لهوا وتنزها
لا يقصر وان بلغ طيه ما بلغ فان غرضه التصيد والتنزه في اى مكان اتفق
ولو قبل المسافة ولذا ورد في الاخبار كثيرا النهي عن التقصير اذا كان
السفر لصيد اللهو فان المتصيد لهوا لا يقصد المكان المعين فانما الحصول
مقصود في كل مكان يتفق فيه الصيد فمثل هذا الشخص ليس بمسافر
يقينا كما في رواية زرارة عن ابي جعفر عليهما السلام وقد سئله عن يخرج مع اهله
بالصقورة والكلاب يتنزه الليلة والليلتين والثلاث هل يقصر من صلوته

في الذكرى م

ام لا فقال لا يقصر انما خرج في لهو نعم اذا كان اللاهي قصد مكانا معينا
يقصر لا محالة فان الاخبار الناهية عن التقصير قد عرفت معناها ووجه
الة للاوحرام فالسفر معصية مما لا وجه له قط لا من الكتاب ولا من السنة
ولا من العقل ولا يلزم ان يترتب على كل فعل غرض عقلائي كما لا يتعلق
حين الجلوس والراس حين التكلم وبالجملة فالمتصيد لهوا اذا قصد مكانا معينا
لا ريب في وجوب القصر عليه لكونه سفره سفرا ومباحا للاباحة اللهو اذا ما
وان كان يقبل سائر الاحكام بالعرض كوجوبه لتقوية المزاج مثلا كان الصيد
ذا تا لط ولذا لا ريب عند علمائنا في وجوب القصر اذا كان الصيد لقوته
او قوت عياله فانه اذا ابنى على تحصيل القوت بالصيد فله مكان معين
يقصده وانما فانه يعين ح محلا كرمية كما هو المعلوم فان للصياد مكانا معينا
لا محالة وكذا لو كان الصيد للتجارة وقال الشيخ في النهاية والمبسوط يقصر
في صلوته دون صومه ولا وجه له وقد ذكرنا ظهران من خرج في شهر
رمضان للافطار فان كان غرضه مجرد الافطار في اى مكان اتفق
فلا يجوز القصر ح نعم جواز القصر فيما اذا قصد مكانا معينا وان كان الباعث
لخروجه هو الافطار ولو كان للبلد طريقان احدهما اقرب والاخر ابعد يجوز
اختيار الابعد الذي يقصر المسافة اما اذا اختار الابعد يقصر وان رجع
بالاقرب فانه مسافر ما لم يصل الى وطنه فان اختار الاقرب يتم فيه وفي
البلد وان رجع بالابعد يتم في الطريق ويشترط في جواز القصر في الصوم
والصلوة الخروج عن حدود البلد فلا يجوز ما دام في البلد وان خرج من بلده
وسائر البيوت بل من السور فلا بد في جواز التقصير من الوصول الى المحل
الذي يخفى فيه الاذان وسور البلد لا مقدار البلد الى هذا الحد في الحقيقة
ولا اعتبار بالمزارع والبساتين وان كان فيها دور وقصور للسكنى فانها بعيدة
خارج البلد لا ارتباط لها به والمناط في السمع والبصر هو المعتدل فيهما ولا اعتبار

بالخارج عن الاشتغال للنقص او الكمال وهذا الحد الذي عرفت لا فرق فيه
بين الابتداء والانتهاء فيعتبر انه لا يجب الاتمام قبله عند الخروج كما عند الدخول بعد
التجاوز عنه وان لم يصل الى منزله ويعتبر المسافة من هذا الحد في المبدء والمقصد
فان ما قبل الحد من البلد كما عرفت فلو نوى اقامة عشرة ايام في المقصد اتم صلوته
بعد التجاوز عن حد الترخص للمقصد وان لم يصل الى سور البلد ثم انه يعتبر حد الترخص
من اخر البلد … ولو كان عظيما نعم لو كان عظيما خارجا عن المتعارف يعتبر
الخروج عن المحل الذي هو فيه بحيث يصدق انه خرج عن موضعه ولا اعتبار
بالمحلة … لا عبرة بعض المتاخرين وقد ظهر مما ذكرنا انه لا اعتبار باعلام البلد كالمنائر
والقباب المرتفعة فانها قد يشاهد بعد حصول المسافة ايضا ولا يخفى عليك
ان تعيين الخروج من البلد بخفاء الاذان والجدران …
يطلع عليه كل احد وليس جهة شرعية والاخبار الواردة في الباب لبيان …
الامر

كنت قد ركعت فاتم على صلوتك اقول ان الصلوة مشتملة على التحريم و
التحليل ومعنى التحريم كون الصلوة بعد التكبير بحيث لا يجوز اتيان ما ينافيها
الى ان يفرغ منها ومعنى التحليل انه لا يجوز منها الخروج الا بالمحلل فلا يجوز قطع
الصلوة ما لم يفرغ الا لامر ضروري اهم في نظر الشارع من وجوب اتمام الصلوة كما
لفرار الغريق وانجاء الحريق ونحو ذلك ولا يجوز بسبب شيء من المباح او المكروه
او المستحب ولو كان ثواب المستحب اضعاف ثواب الواجب مثل زيارة سيد
الشهداء … والسلام بالنسبة الى الحج فان الواجب
وظيفة للمكلف ولا يمكن رفع اليد عنها الا للضرورة ومن المعلوم انه لا اهتمام للمستحب
مثل الواجب ولذا ان في تركه اختيارا … على الواجب الذي هو … بانه
يترك الواجب لتدارك المستحب تناقض وتقديم لغير الاهم على الاهم ولا يمكن
ذلك من الشارع فانه منزه من ذلك فلا وجه لابطال الصلوة لتدارك الاذان و
الاقامة مطلقا للعامد والناسي فانه يلزم التناقض وهو محال على الشارع وبالجملة
الصحيح لا يعمل عليه ويمكن تاويله بان يكون المراد من قوله اذا افتتحت الصلوة هو
الابتداء بها استقبالا … التكبير … ذكرت قبل ان تركع هو الذاكر قبل الدخول
في الصلوة فان الركوع هو الخضوع والصلوة … الخضوع ويكون المراد من الامر
الرجوع عنه … اذا ذكرت قبل الدخول في الصلوة انك لم تؤذن ولم تقم
وانت تريد … فاذن واقم وهذا وان كان خلاف
الظاهر لكنه اولى من الطرح فقد تبين مما ذكرناه ان الاحرام امر بسيط …
لا يجوز قطعه الا بالمحلل حتى انه بعد الفراغ من العمل يجب البقاء على حالة الاحرام
حتى يخرج بالمحلل ثم ان الاذان والاقامة لاشتمالهما على كلام الادمي لا يجوز
ذكرهما خلال الصلوة للمنع من تخلل … الصلوة والحيعلات
كلام ادمي … فلا يجوز تخللها فيها وفي الخبر عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال في الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل في الصلوة قال ان كان ذكر قبل ان

يقرأ فليصل على النبي ص وليقم وان كان قد قرأ فليتم صلوته وقد روى مثله ابو العلاء عنه ع
الاذان فيه فليسلم على النبي ص ثم يقيم وعن الرضا … ما في هذه الصلوة لا يعمل بهذه الرواية
لمخالفتها لما علمناه بطريق الجزم من اهل البيت عليهم السلام من ان الصلوة لا يجوز فيها تخلل
كلام الادمي ولا اشكال في ان الحيعلات وقول قد قامت الصلوة كلام الادمي هذا كله
انما هو بحسب مقتضى القاعدة لكن لما كان قول الحيعلات وقد قامت الصلوة لم يتمحض في الكلام
اليومية بل فيها جنبة العبادية ايضا لكونها عبارة مجعولة مع علم المنافاة لاصل العبادة
التي تتخلل هذه فيها فلا باس بالعمل بهذه الروايات بل ذلك هو المتعين والمراد بالسلام
في الخبر الثاني هو الصلوة على النبي ص لاستحباب الصلوة على النبي ص في كل حال والممنوع
من ذكره خلال الصلوة هو الذي يتمحض في الكلام اليومية قال الشهيد قده في الذكرى
بعد نقل هذين الخبرين اشار بالصلوة على النبي ص اولا وبالسلام ثم … هذه الرواية
قطع الصلوة فيمكن ان يكون السلام قاطعا او يكون المراد بالصلوة هناك التسليم
وان يراد الجمع بين الصلوة والسلام ويجعل القطع بهذا من خصوصيات هذا الموضع
لانه قد روى ان التسليم على النبي ص اخر الصلوة ليس بقاطع ويمكن ان يراد القطع
بما ينافي الصلوة اما باستدبار او كلام ويكون التسليم على النبي ص مبيحا لذلك انتهى اقول
انك قد عرفت مما ذكر ان القطع من … العمل لمنافاته للاحرام وليس للشارع ان يجعل
محللا في اثناء العمل لعدم تحقق المحل الا بعد تمام العمل فان المحل والمحرم امران وجوديان
يترتب المحل على المحرم كالطهارة والحدث فانهما امران وجوديان يترتب تحقق احدهما
على ارتفاع الاخر فالقطع في الاثناء ليس محللا لبقاء المحرم فانه لا يرتفع الا بعد اتمام
العمل فالقطع بالسلام على النبي ص تناقض فان مرجعه الى ان القطع في الاثناء وعدمه
… في الاحرام ما لم يفرغ عن العمل مع انه لا وجه ولا مانع لخصوصية الموضع
كون السلام على النبي ص محللا مع انه لا محلل به اخر الصلوة بالاتفاق والمجيب من ذلك
كلا القطع بالاستدبار او الكلام وكون التسليم على النبي ص مبيحا لهذا الفعل المحرم مع انه
لنسي الاذان اذا كان منافيا لها فالقطع به اولى من غيره وقد عرفت مراعاة الاخبار في
علام

عدم المنافاة وقد روى عن زكريا بن ادم قال قلت لابي الحسن ع جعلت فداك
كنت في صلوتي فذكرت في الركعة الثانية وانا في القراءة اني لم اقم فكيف اصنع
فقال اسكت موضع قراءتك وقل قد قامت الصلوة ثم امض في قراءتك وصلوتك وقد
تمت صلوتك والاكتفاء بهذا الفصل لكونه اصل الاقامة … جزء والحاصل
انه لا يجوز قطع الصلوة لتدارك الاذان والاقامة ويشهد على ذلك اخبار كثيرة
منها ما رواه عبيد بن زرارة عن ابيه قال سالت ابا جعفر ع عن رجل نسي الاذان
والاقامة حتى دخل في الصلوة قال فليمض في صلوته فانما الاذان سنة وفي اخر
لا يعيد … وهو انه لا فرق بين الامام والمنفرد على تقدير جواز القطع فاوجب
التخصيص بالمنفرد مع ان النص مطلق البحث الثالث في المؤذن واحكام
الاذان ويشترط فيه العقل والاسلام لعدم الاعتداد بعبارة المجنون ولعدم
صحة عبادة الكافر وروى عن الصادق ع انه لا يجوز ان يؤذن الا رجل مسلم
عارف ولا يشترط البلوغ ان كان مميزا بالاجماع لقول علي ع لا باس ان يؤذن
الغلام قبل ان يحتلم والصبي الغير المميز كالمجنون لا يعتد باذانه لعدم معرفته
بالعبادة ويعتد باذان العبد لانه يصح ان يكون اماما فجاز ان يؤذن ولا يشترط
اذن مولاه في صحة اعماله المندوبة نعم انما يعصي لو فعل منافيا بغير اذن مولاه اذا
… من العبادات المتعددة ويستحب ان يكون متطهرا ويتاكد ذلك في الاقامة
لقول الصادق ع لا باس ان تؤذن وانت على غير طهور ولا تقم الا وانت على
وضوء وعن علي عليه السلام لا باس ان يؤذن المؤذن وهو جنب ولا يقيم حتى يغتسل
واما احكام الاذان والاقامة فقد عرفت انهما مستحبان في جميع الفرائض اليومية
للمنفرد والجامع لما نقل في حديث الباقر ع حيث صلى بلا اذان ولا اقامة لما
سمع اذان الصادق ع … لو وجب لما يجوز الاجتزاء ولان
الاصل عدم الوجوب قال السيد وابن ابي عقيل بوجوب الاذان والاقامة
في الغداة والمغرب وبوجوب الاقامة على الرجال في جميع الصلوات …

الشيخان والسيد رحمه الله يحتاجان في صلوة الجماعة لكون الظاهر بل المتيقن ان مرادهم
من الوجوب شدة الاستحباب والاطلاق ذلك هكذا تعرف فيه بين الرجل والمرئة
او بين الصلوات او بين حالة الانفراد والجماعة كما هو الواضح القول في اوقات
الصلوة

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

كتاب الميراث وهو مفعال من الارث بمعنى ما يتحقق به المبدء ولذا يطلق على المال
وما هو مثله من تلك الجهة من العلم والسلطنة وغير ذلك فانما يتحقق بها الارث اما
اطلاق لفظ الارث عليها فانما هو لاتحاده معها في الوجود كما هو ظاهر فان الارث الاوجود
له وراء وجود ما يحققه ومعنى اللفظ قيام واحد مقام الاخر في اي جهة كان حتى ان احد المتباينين
وارث من الاخر فيما انتقل اليه ولا يعتبر في هذا المعنى ان يحدث فيمن يقوم مقام الاخر
جهة لم تكن قبل بل يكفي التقرر فيها وتحققها له بعد ان كانت ثابتة للاخر ايضا ومن هنا ظهر كون
الباري تعالى وارثا لما في السموات والارضين فانه تعالى وان كان للسموات والارضين ٢ فاقاح
وما فيها انه مرجع لجميع ما سواه لكنه لعباده المفهوم جعله بالنسبة الى اموالهم بعد فنائهم كلي
من تحققت المرجعية له سبحانه بل يكفي في تحقق الوراثة مجرد الثبوت الفعلي فان المؤمنين
ورثات الفردوس عن الكفار ولم يثبت لهم الفردوس الا بالفعل بل اي لو امنوا لكانوا من
اهل الجنة فاذ لم يؤمنوا ورثهم المؤمنون قال الله تعالى اولئك هم الوارثون الذين
يرثون الفردوس هم فيها خالدون وبالجملة ان الجامع لموارد استعمال هذا اللفظ
هو هذا المعنى الذي ذكرناه مقدمة في موجبات الارث وموانعه اما ما يوجب الارث
ويكون منشأ له فامران النسب وهو الاتصال بالولادة بانتهاء احد الشخصين الى الاخر ١٢ احدهاح
بالاب او الام فيدخل في ذلك الاجداد والاولاد او بانتهائهما الى ثالث فيدخل فيه الاخوة
والاعمام والاخوال والنسب له ثلاث طبقات لا يرث احد من الثانية والثالثة مع
وجود واحد من الاولى او الثانية الطبقة الاولى الابوان من غير ارتفاع والاولاد
وان نزلوا الثانية الاخوة والاخوات واولادهم وان نزلوا والاجداد الثالثة
الاعمام والاخوال واولادهم وان نزلوا وفي كل طبقة عدا الثالثة صنفان الابوان والاولاد
في الاولى والاخوة والاجداد في الثانية والثالثة طبقة واحدة اي الاعمام وهي
صنف واحد والقريب من كل صنف يحجب البعيد من ذلك الصنف دون الاخر
اي لا يحجب الصنف الاخر ذلك البعيد فالاولاد للصلب يحجبون الحفدة ولا
يحجبهم الابوان والاخوة يحجبون اولادهم ولا يحجبهم الاجداد وكذا القريب يحجب

البعيد من الاعمام والاخوال والخال القريب يمنع كل ثم للنسب عمود وحواشي اما العمود فالاباء
وان علوا والاولاد وان هبطوا ومن سواهم في حاشية النسب والحواشي ايضا مختلفة
في القرب والبعد فالاقرب منهم الاخوة والاخوات واولادهم ثم الاعمام والاخوال ثم
اعمام الابوين واخوالهما فللنسب ثلاث طبقات وفي كل طبقة صنفان عدا الثالثة وفي كل
صنف درجات متدرجة كما سيتضح انشاء الله تعالى ويعتبر في حواشي النسب اصدق العرف والاعتبار
لعم النسب يبطل الولاء فان كل من بني ادم قريب مع الاخر لا محالة من جهة تنتهي لكنه لا
يقال له لا نقراض النسب بسبب البعد وهذا بخلاف عمود النسب فانه كلما ارتفع الاباء
وهبط الاولاد فالنسب محقق فيترتب عليه جميع الاثار من التوارث وغيره وهذا
مما لا ريب فيه والظاهر يعتبر ان يكون النسب الذي هو الاتصال بالولادة ان يكون على
الوجه الشرعي او بحكمه كما في وطي الشبهة فلا يرث ولد الزنا وهذا لا اشكال فيه
وانما الاشكال فيما اذا تحققت الولادة بغير الزنا بان جذبت الرحم المني فانعقد
النطفة فان من المعلوم ان عنوان الزنا لا يتحقق الا بالجماع والمقاربة
الاحكام من الرجم وغيره لهذا العنوان لا غير والحد او ادخال مني الاجنبي والاجنبية
في الرحم لا يحقق عنوان الزنا فهل ذلك ايضا محرم فلا يحكم بالتوارث مع التولد او خالة
في الرحم ويحكم به ان ادخل اضطرارا مثل الشبهة ولا وعلى تقدير الحرمة هل المناط حرمة
الدخول فيه او حرمة الخروج من الصلب ويمكن ان يستفاد حرمة ادخال المني في
الرحم من حصر المحلل في الزوجية وملك اليمين فان النظر الاصلي انما هو الى حرمة الولادة
وان يكون ذلك باحد السببين وان كان يعض الاحكام مخصوصة الجماع بغير هذين
الوجهين لكن المقصود الاصلي هو حرمة الولادة فاصل الحرمة لا ينبغي الاشكال فيه
وكذا لا اشكال في ان المناط هو حرمة الدخول فانه اذا ادخلت مني ذوجها في
رحمها ان كان ذلك خارجا عن صلبه بالاستمناء او بالعزل فلا وجه للحرمة
ولا مانع من التوارث نعم يحرم ادخال مني الاجنبي في الرحم وكذا الحاصل سواء خرج
بوجه شرعي ام لا فلا توارث ولا جذبت الرحم مني الاجنبي من غير ان تطلع المرأة بذلك
فلا يبعد ان تلحق ذلك بالشبهة وكيف كان فهذه مسائل مشكلة لابد من التامل
التام

الثاني الاخر مما يوجب الارث هو السبب هو ايضا اثنان الزوجية والولاء
له ثلاث مراتب ولاء العتق وولاء ضامن الجريرة وولاء الامامة فللسبب
الارث اما النسب والسبب على التقديرين اما للوارث سهم مقدر في كتاب الله
او لا والذي ينبغي التنبيه عليه هو ان تحديد السهام في الكتاب العزيز هل هو تحديد للاقتضاء
او المنع فنقول انه يحتمل ان يكون تحديدا للاقتضاء بان يكون اقتضاء النسب او السبب ٢ الارث ج
القائمين بذوي السهام بهذا المقدار فيكون اقتضاء السبب في الزوجين الى
النصف في الزوج والى الربع في الزوجة ويحتمل ان يكون في الزوجية اقتضاء لا ان يلزم من
ذلك ان يكون اقتضاء النسب في الابوين الى السدس في الاب والى الثلث في الام مطلقا
فعلى هذا اذا انحصر الوارث في احد الابوين او الزوجين فلا يرثون ازيد مما
يقتضيه النسب والسبب ان دل دليل على رد الباقي الى ذكر عليه والا فيرد الى اهل الطبقة
الاخرى من النسب وان لم يكن دليل على الرد ولم يوجد وارث اخر فيرد الى الامام عليه السلام
فانه وارث من لا وارث له ويحتمل ان يكون تحديد السهام تحديدا للمنع بان يكون
الاقتضاء في كل من النسب والسبب تاما بحيث لو انحصر الوارث في واحد من
ذوي السهام لورث جميع التركة فالغرض من التحديد رعاية المجتمعين مع صاحب
الفرائض بان لا يزاحم ذوو الفرض باقي الورثة المجتمعين معه والمتحدين في الطبقة
فلا يزاحم الابوان الولد ان يدعيا ازيد من السدس وكذا لا يزاحم الزوجان المجتمعان مع
اهل جميع الطبقات سائر الورثة ان يدعيا ازيد من النصف او الربع ويحتمل عكس ذلك ايضا
بان يكون الغرض من التحديد رعاية اهل السهام وان لا ينقص عليهم من التركة على
كل حال لكن الامر في الزوج والزوجة كذلك لا محالة لانا قد عرفت النسب قد تم
الزوجية على سائر الاسباب من اقسام الولاء وليس ذلك الا للاهتمام بها فعلى لله ديد
هذا مع السهم كله وقد ينقص غاية الامر ان النقص انما يرد على البنت او البنات
او من يتقرب بالاب دون من يتقرب بالام وهذا الاحتمال مشارك مع سابقه
في النتيجة فان الاقتضاء على كل منهما تام يورث صاحب السهام جميع التركة حتى الزوج
والزوجة في صورة الانحصار فهذه احتمالات ثلاثة لا سبيل الى الاول منها اصلا
وان كان نظر الفقهاء اليه ظاهرا حيث لا يورثون الزوجين مع وجود وارث اخر ولو

كان الامام عليه السلام فان ذلك يقتضي عدم تمامية الاقتضاء وجه عدم السبيل الى
الاحتمال الاول وجود الاحتمالين الآخرين فان مجرد التحديد والتقييد اعم من
تقييد الاقتضاء فلا دليل على عدم تمامية الاقتضاء في النسب والسبب الا التحديد الوارد
في القران وقد عرفت انه في نفسه مجمل بسبب الاحتمالين الآخرين فاذا لم يكن هنا ما
يوجب تعيين الاحتمال الاول فقد علم من الكتاب الشريف سببية النسب والزوجية
للارث على الاطلاق فان اصل السببية في الجملة لا اشكال فيه على جميع التقادير الفرض
انه لا يستفاد من مجرد تحديد السهام تقييد الاقتضاء في السبب فيبقى السببية فيهما على
الاطلاق ولا يحتاج الى بيان اخر في فهم الاطلاق فان احتمال المانع يدفع بالاصل نعم
اذا كان هناك شرط يحتاج الى البيان وبالجملة انه يكفي في الطلاق جميع المطلقات وترتب
الحكم على الشيء معرض عما علم كونه مقيدا له فوجود ما يصلح لكونه مقيدا له لا يضر في الاطلاق
فاذا حكم القران بكون النسب والزوجية موجبا للارث فقد علمنا سببيتهما له على الاطلاق
وان كان في الكلام ما يصلح للتقييد فان مجرد وجود ذلك لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق
فالاقتضاء في كل من النسب والسبب تام ومقتضاه ان يرث الزوج والزوجة جميع
التركة اذا انفرد امن اهل طبقات النسب هذا مضافا الى ان من المعلوم الواضح
ان الاب بدون الولد انما يرث بالقرابة وكذا الابن والبنات والاخت والاخوات
الاخوات فلا يرثن بالقرابة ايضا ولا معنى للارث بالقرابة الا الارث بمقتضى النسب
فان قرابة الاب او غيره ليست امرا وراء النسب فمعنى الارث بالقرابة الارث بمقتضى
النسب فلو لم يكن الاقتضاء فيه تاما لم يرث الاب بالقرابة جميع التركة فاذا كان
التحديد بالنسبة الى الاب والام تحديدا للمنع فيكون بالنسبة الى التحديدات ايضا كذلك فان
سياق الكلام في القران واحد ولا وجه للتفكيك ثم انهم لما قسموا سبب الارث
الى النسب والسبب بينوا طبقات النسب ودرجاته مع مراتب السبب فقسموا بعد ذلك
تقسيما اخر ايضا قال في الشرايع فينقسم الوارث فمنهم من لا يرث الا بالفرض وهم الام
من بين الانساب لا على الرد والزوج والزوجة من بين الاسباب لا على الرد
في الزوج نادرا ومنهم من يرث بالفرض تارة وبالقرابة اخرى وهم الاب والبنت و
البنات والاخت والاخوات وكلالة الام ومن عدا هؤلاء لا يرث الا بالقرابة قال صاحب

الجواهر

الجواهر في الشرح بعد قوله الا على الرد في الزوج نادرا وهو فيما اذا وارث عدا غير
الامام فان الاصح كما ستعرف الرد عليه اما الزوجة فلا رد عليها مطلقا كما ستعرف و
من هنا كان على المصنف عد ذلك قسمين احدهما من لا يرث الا بالفرض دائما من غير رد
وهو الزوجة والثاني من لا يرث الا بالفرض دائما لكن مع الرد في بعض الاحيان
وهو الام من الانساب والزوج من الاسباب والقسم الثالث على ما ذكره في الشرح
هو الارث بالفرض تارة وبالقرابة اخرى والقسم الرابع الارث بالقرابة فقط ثم
قال في الشرح الخامس الارث بالولاء وهو المعتق والضامن والامام فتكون
الاقسام الوارث بالنسبة الى ذلك خمسة هذا هو التقسيم الواقع منهم في المقام بعد
التقسيم الاول وانت خبير بانه لا وجه لهذا التقسيم ثانيا فانه ان كان ذلك
لبيان ان من الوارث من له تقدير ومنه من لا تقدير له فيكفي بيان ذلك في ضمن التقسيم
الواحد لا بيانه على حدة الاجمال وان كان ذلك توطئة لبيان جميع ما يبحث عنه في
الباب في اول البحث على الاجمال ذكر تفصيل الاحكام في موردها كما صنعوه فلا وجه له
اصلا نعم انما يحسن بعد ذكر جميع الاحكام وبيانها تفصيلا تلخيص ما فصل ما ذكر
تفصيلا فان ذلك داخل في الضبط والاتقان وادخال المطالب في الاذهان واما
تقديم ذلك على سبيل كر وبين بالتفصيل في فهرست الباب بنوع من التلفيق الا
من طرف انه لا يمكن الاحاطة بجميع احكام الباب الا بالبحث عن كل حكم في مورده
الخاص فذكر الحاصل قبل بيان اصل المطلب لا حسن فيه قط هذا كله مضافا الى
انه لا معنى لجعل الارث بالقرابة قسيما للارث بالفرض فان الارث بالقرابة
عبارة عن الارث بواسطة النسب في مقابل الارث بالسبب فانه لا قرابة الا
الاتصال بالولادة وقد عرفت ان هذا احد النسب اما الفرض فهو حكم من احكام
القرابة والسبب الفرض ليس مما يوجب الارث ويكون منشأ له فانه لا منشأ
للارث عدا النسب والسبب بقسميه الزوجية والولاء وتعيين السهم للوارث
حكم موضوعه اما النسب او السبب فكيف يجعل الارث بالقرابة قسيما للارث
بالفرض مع ان الارث بالفرض اما بسبب القرابة او الزوجية او الولاء ويمكن

ان يراد بالقرابة عدم التقدير في قبال الفرض فيكون حاصل التقسيم ان الارث
المسبب من النسب والسبب اما بالتقدير او بغير تقدير لكن ظاهر الكلام يوهم
ان الفرض ايضا منشأ للارث مثل القرابة ولذا اشتبه الامر على الشيخ صاحب
الجواهر فلذا حيث ذكر قسما خامسا وهو الارث بالولاء فانه زعم ان المحقق قده
في مقام تقسيم ما يوجب الارث ولم يشمل كلامه ما يشمل الارث بالولاء فجعله
قسما خامسا اما الارث بالزوجية فهو داخل في الارث بالفرض فكلام المحقق
قده في نفسه قابل للتوجيه كما عرفت لكن بعد انضمام هذا الشرح اليه لا يقبل
للتوجيه اصلا فان محصل التقسيم ان الارث اما بالفرض او القرابة او بالولاء
فبعد جعل الولاء الذي هو من اسباب الارث قسيما للفرض تعين الفرض
ايضا في السببية مع انه من احكام السبب هنا خلط اخر ايضا وهو الاستثناء
في قوله وهم الام من بين الانساب لا على الرد الخ فان الرد اما داخل في
التقسيم واما خارج عنه بالكلية فعلى الثاني لا وجه لادخاله في شيء من التقسيم
لكونه اجنبيا محضا وعلى الاول يكون قسيما للارث بالفرض والقرابة فالوارث
اما ان يرث بالفرض او القرابة او الرد فيزيد قسم اخر على الاقسام فيكون الاقسام
اربعة على ما في المتن وستة على الشرح مع انهم لم يجعلوه قسما اخر بل اخرجوه
عن التقسيم قطعا ولا محل لذكره اصلا اما الموانع فكثيرة والذي ينبغي ان يبحث
عنه هو الثلاثة المشهورة الكفر والقتل والرق وهذه محل للتلاوة فلنتكلم بالبحث عنها
فالكفر قد يقابل بالشكر كما في قوله تعالى وهديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقوله
ولئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم الاية وقد يقابل بالاسلام والايمان كما في قوله
عز من قائل فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله الاية وهما ضدان وجوديان لا انا
لها وليس الكفر والاسلام او الشكر نقيضين كما يتوهم في بدو النظر ان الكفر
عدم الاسلام او الشكر نعم الكفر حقيقة وجودية مستلزمة لعدم ضده لاستحالة
اجتماع الضدين بل لكونها منتزعة من نقيض ضده توضيح ذلك يتوقف على بيان

حقيقة

حقيقة الاسلام والكفر فنقول ان الاسلام ماخوذ من السلم يقال سلم له اي تبعه
والاسلام عبارة عن كون الشخص سلما لله تعالى شانه باتخاذه ربا ومعبودا لنفسه
فالاسلام انما يتحقق بمجرد الالتزام والاعتقاد بمن اسلم له فاذا صار الشخص
في نفي العبيد بالنسبة الى الرب والتزم بعبوديته له واخذه سيدا لنفسه ٢١٢ واحد
فقد اسلم وصار عبدا له ولا معنى للعبدية الا الالتزام بالربوبية والمولوية
لا يعتبر في تحقق هذا المعنى العلم بالحقيقة بل هو محفوظ مع الجزم بالبطلان فعلا
مثلا فانه بالاسلام فان الشخص قد يسلم لمن يعلم انه لا اهلية له للمولوية اصلا فاذا
اعترف بمولويته وعقد قلبه على ذلك مع العلم بعدم اهليته فقد اسلم له فاذا تحقق
الاسلام مع الجزم بالبطلان فمع الجهل بالحقية والبطلان بالطريق الاولى كما
هو الشان فيما لدي من اسلم في الصدر الاول بقرب تسعين فانهم لم يكونوا
عالمين بحقية الملة البيضاء قطعا بل اكثرهم لا يبين شاك وجازم بالبطلان بل
منهم من كان غافلا عن اصل هذا المذهب ثم يقع اسم الاسلام عليه اذ فضلا عن
ان يعلم بالحقية او البطلان فعلى بلغ في تحقق الاسلام من قبيلة اسلام وتسليم
فان اعتقادهم انما هو باعتقاد برد تسليم هذا هو الاسلام المقابل للكفر
فقد ظهر انه لا يعتبر في تحقق العلم بالحقية وكذا المعرفة بمن اسلم له بان يعرف انه
واحد او فاقد له نعم حصول العرفان بما اشتمل عليه الواجب تعالى في الاسلام
ويعبر عنه بالايمان ويختلف ذلك بحسب اختلاف مراتب استعداد الاشخاص الحاكم
ان الاسلام عبارة عن قبول الصانع تعالى والاعتراف به والكفر القسيم للاسلام هو رد
الصانع والاعراض عنه وهو حالة نفسية تنتزع من عدم القبول فانه اذا عرض الاسلام
على الشخص اما يقبله واما يرده فاذا لم يقبله فهو راد له وعنده فتلك الحالة الوجودية
لكونها منتزعة من عدم القبول لا ينفك عنه لذا لا ثالث لهما مع انهما امران وجوديان ليس
ذلك الا لانتزاع الكفر من نقيض ضده كما في الحركة والسكون فان السكون حالة وجودية

تنتزع من نقيض الحركة ولذا لم يكن لها مالك وبالجملة انه يعلم من الاول وان الكفر
بحسب اصل الافتراق وجودي مستلزم لنقيض صلته فان الكفر لم يضر واحد في جميع
الواجد فاذا علم كونه جهة وجودية في مورد تبين انه بحسب الذات كالشرمن المعلوم
ان الكفر المقابل للشكر ليس عدم الشكر فان الشخص بالنسبة الى ما انعم عليه لا يخلو
من حالتين اما ان يكون معتقدا بما يعرف قدره ومنزلته وانه لا يتم امره بدونه وانه
محتاج اليه اشد الحاجة فهذا هو شكر النعمة واما ان يكون معرضا عنه وهذا
انما يتحقق بعدم الاعتناء بما انعم عليه لكونه منشأ لانتزاع تلك الحالة اعني الكفران
والحاصل ان الشكر هو جعل النعمة في قبال عينيه والكفر جعله خلف الظهر
ولا شبهة ان منشأ تلك الحالة الموجودة فيمن يكفر بالنعمة ويعرض عنها هو عدم تنبهه
النعمة بمعنى انه اذا لم يشكر بالنعمة فقد كفر بها هذا مضافا الى ان الكفر وما يقابله
لا يكفي بهما من امرين وجوديين اعني الاقبال والادبار فان الاقبال هو الشيء
جعل مقاديمه بدنه عليه والادبار جعل مؤخر بدنه عليه وبالفارسية روى
بچيزى كردن وپشت بر او كردن فلو لم يكن الكفر وصفة وجودية لم يصح ان يكنى
بها عن وجوديتي واليه لا يسبب ان الغافل الذي لم يعرض عليه الاسلام ولا التفات
له اليه ولا الى الكفر اصلا لا يعامل معه معاملة الكفر قبل عرض الاسلام عليه وليس
ذلك الا لكون الكفر حالة وجودية فلو كان الكفر مجرد عدم الاسلام المتحقق مع الغفلة
لزم ان يعامل معه معاملة الكفر ومن الواضح البين ان الغافل معرض عليه الاسلام
اولا فان اسلم والا فالامر هين ويجوز استرقاقه وتخفيفهم مولد فقد تحصل ان الالتزام
بقبول الصانع والالتزام برد الكفر برده والامر الحق عندنا ان الملتفت لا يخلو من احد الامرين
فانه اما ملتزم او راد ولا واسطة فيه وهذا واضح لانه اما مقبل او مدبر وقبع الالتفات
لا يعقل ان لا يلتزم ولا يرد نعم الغافل خال عن كلا الامرين فلا مقبل ولا مدبر
فان هذين الامرين فرع الالتفات فمع عدمه لا يعقل ان يتصف باحدهما فالغافل

لا معترف ولا منكر كما ان الملتفت اما مسلم او كافر وقد ظهر مما ذكرناه انه اذا كان
الشخص في محل لم يوجد هناك امارة تلحقه بالكفر او الاسلام ككون البلد بلد
الكفر او الاسلام فلا يعامل معه معاملة الكفر ولا معاملة الاسلام فلا يجوز
قتله او استرقاقه ولا يؤخذ امواله واذا مات لا يجب تغسيله ولا تكفينه ولا دفنه
والكفر لكونه حالة وجودية لا يثبت بالاصل فان الاصل لا يثبت شيئا وانما
الاثبات شأن الدليل فلا يجوز معاملة الكفر لاصالة عدم الاسلام فان الاثار
المترتبة على الكفر ثابتة لنفس تلك الحالة الوجودية وليست اثارا لعدم الاسلام
نعم لو كانت الاثار لعدم الاسلام يعامل مع هذا الشخص معاملة الكفر لان عدم كل
شيء موافق للاصل كما ان الطهارة عن الخبث مع كونها جهة وجودية مقتضى الاصل
وذلك انما هو لان الاثار لعدم الخبث فان وجوده كان مانعا عن صحة الصلوة
والاصل عدمه والحالة الوجودية المنتزعة من العدم لا تولد اصلا ولو كان لما
لم يترتب عليها باصالة عدم الخبث فان الاصل بالنسبة الى تلك الجهة مثبت فظهر ان
مثل الطهارة عن الخبث والكفر ونحو ذلك امور عدمية مشتملة على جهتين
جهة الوجود والعدم والوجود فيها منتزع من العدم فالجهات الوجودية فيها التي
على وفق الاصل وانما الموافق للاصل هو الجهات العدمية ولذا لو كان لهما اثار
يترتب عليها بمقتضى الاصل كان الطهارة فالكفر لعدم كونه موافق الاصل بل
اصل لوجب ان يعامل معاملة الكفر ممن ليس عنده ما يلحقه باحد من الكفر والاسلام
ثم انه يعتبر في الاسلام الالتزام والاعتقاد فمن اسلم لرفي الواقع وان قطع ببطلانه
ولو لم يعتقد به في الواقع بل ينكره تحقيقا لكنه يظهر الاسلام لمصلحة فان لم يعلم ذلك
يعامل معه معاملة الاسلام وان كان في الواقع كلبا ممطورا وان علم انه لم يسلم في الواقع
فيعامل معه معاملة الكفر بل هذا المحسن والمجسد منه لا اعتراف له اصلا وهذا هو المنافق
الملعون في القرآن في غير مورد قال تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا

خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم ويمدهم في
طغيانهم يعمهون فالمنافق هو الذي يظهر الاسلام عند المسلمين ويستهزئ به عند
الكفار وهذا اشد كفرا ممن لا يعتقد بالصانع اصلا كالدهرية القائلين بان الا
كلها مقتضيات طبايع الاشياء فلا صانع ولا مصنوع ولا جنة ولا نار كما ان الجاهل الذي
لا يلتزم بالصانع بعد ان استيقن بوجوده وهو الله ولا الرسول اشد من المنافق بعدا
اضعاف ما يعاقب به المنافق وهو فانه لم يتخذه ربا بعد العلم والعرفان بانه رب كل شيء فلم
يعبده ولم يدخل في عبوديته مع علمه بانه تعالى مولاه وخالقه قال عز من قائل وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ثم انه كما يتحقق الكفر بانكار الصانع راسا كذلك يتحقق ايضا لو التزم
بصانعين واتخذها ربين لنفسه ودخل في عبوديتهما معا كما هو معتقد بعض الزنادقة من القديم
حيث يقولون بتعدد الالهة في الصانع ويستندون الخيرات الى احدهما والشرور الى
الاخر ويسمون خالق الخير بالبزدان وخالق الشر بالاهرمن وهذا هو الشرك التحقيقي الجلي
الواضح المقابل للتوحيد وصاحب تلك العقيدة وان كان معترفا بالواجب تعالى لكنه شرك معه
صانعا اخر ايضا فهو ليس عبدا للواجب بالكلية بل هو عبد لصانعين فليس تام العبودية
للواجب تعالى بل نصف عبد للواجب ونصف عبد لغيره وليس ذلك الا كما اذا الواجب بالذات
مع اتحاده بان يكون تام العبودية له كما ان مفوكون الشخص رعية لسلطان يحققه في الخارج
له فلو التزم بسلطانين لم يصر تام الانقياد لاحدهما فليس رعية لاحدهما فالملتزم بصانعين
لم يصر عبدا لهما معا لنقص عبوديته بالنسبة الى كل منهما فاذا نقص عبوديته لم يكن فرق بالنسبة
وبين من لم يعترف بالصانع اصلا فالتالي كفر مثل هذا المشرك هو نقصان العبودية
ومن لم يكن كذلك لم يلتزم بالصانع اصلا وهذا المعنى اشد كفرا من منكر الصانع اساسا فانه التزم
بربوبية غير الله سبحانه وهذا اشد من ان لم يلتزم بالصانع ولم يتخذ غيره الها وذلك
ومن الشرك التحقيقي ما هو خفي بالنسبة الى ذلك وهو القول بسريان الواجب تعالى
في الموجودات وان الخلقة عبارة عن تجلي الحق تعالى فيها وظهوره باطوار وشئون مختلفة
بمعنى ان الخلقة اختفاؤه تعالى في الاشياء واظهاره اياها اي تلبسه بالنسبة بحلقة فالموجودات
باجمعها مجالي للحق تعالى وهو متجل فيها غاية الامر ان التجلي مختلف بحسب المجالي بالشدة والضعف
فاقوى المجالي واظهرها يصح عباداته لكونه هو الحق وهذا اشد مذهب اليهود والنصارى وجميع

عبدة الاوثان من قبل زمان خليل الرحمن الى زماننا هذا وكذلك يصح قول النصارى
بان الله ثالث ثلاثة وان الله هو المسيح وان المسيح ابن الله فان القائل بان الله
هو المسيح هو الذي يقول بانه ابن الله ولم يتوهم احد ان الله تعالى صاحبة وولد
بل ما توهم انه اظهر مجالي الرب واقواه وحصر الالوهية باعتبار انه الا المرفى الارض سواء
وان المسيح رب الارض كما ان الله رب السماء وانا كون امرائيل الهامطلقا انها اقوى
المجالي بعد المسيح قال تعالى حكاية للمسيح ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله
وكذا القول اليهود بان العزير ابن الله وهذا هو المذهب الذي بعث الانبياء لابطاله
والحنيف الذي هو ملة ابراهيم مقابل هذا المذهب الملعون الى الاسلام كما في قوله تعالى
ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين حنفاء فالحنفاء مقابل هؤلاء الزنادقة المشركين بالله بل هذا المذهب من الشرك
فعبادتهم للاصنام انما هو باعتبار المظهرية والمجلائية وهذا بعينه هو مذهب بعض الفرق
المنتحلين الى الاسلام من الصوفية والبابية القائلين بان الوجود هو الحق وانه لا موجود
سواه بل كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال ومن اشعارهم الفارسية
غير در جهان نكذاشت زان سبب عين جمله اشيا شد فمذهبهم اتحاد جميع الموجودات مع
الواجب تعالى حتى ان رئيس الصوفية محي الدين الاعرابي لعنه الله يؤول الايات العربية في الكفر
كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح فيؤول الاية الشريفة بان ذلك عين التوحيد
فان معنى الاية انهم ستروه في ناسوت عيسى حتى انهم يصرحون بان الانبياء انما بعثوا
لنفي الاختصاص وانه لا وجه لاختصاص العبادة بالرب فيصرح هذا الزنديق بان
الله تعالى شاء ان يعبد في كل صورة تارة في صورة فرعون وتارة في صورة عجل السامري
ومثلهم الكشفية القائلين بسريان الحقيقة المحمدية ويعبرون عنها بالمرتبة العالية
فمذهب هؤلاء الزنادقة عين مذهب عبدة الاوثان فيصرحون بان المسلمين لو علموا
ما معنى عبادة الصنم علموا بان الدين في عبادة الوثن وهذا مضمون شعرهم مسلمان كر
بدانستى كه بت چيست بدانستى كه دين در بت پرستى است وبالجملة ان ابا

هذا المذهب ان كانوا يقولون بتوحيد الصانع الا انهم يعبدون غير الصانع ويتخذونه
رباً ولا يخصّون العبادة في الواجب تعالى بل يعبدون لمن اتوى محلي الرب كالمسيح
والعزير باعتقادهم منافاة ذلك للقول بتوحيد الصانع فهم يتخذون غير الرب رباً
وان كان مربوبية ذلك الغير في طول الرب لا اصيلا وهذا هو الفرق بين هذا الشرك
الشايع المتداول من قديم الزمان الذي هدم خليل الرحمن لابطاله واضمحلاله وبين
الشرك الذي يعتقده الثنوية فانهم يعتقدون ربا آخر وما خافوا في عرض الواجب تعالى
ولذا كان الشرك المعروف اخف بالنسبة الى شرك الثنوية وان كان كلا منهما شركا تحقيقا
فاعدا المناط في الاول من نقض العبودية وصيرورة المشرك بمنزلة من لم يلتزم بالصانع ١٤٠٢ الكفر
اصلا هو المناط هنا لعدم الفرق بينهما من حيث الشرك فتلك الكلمة اقسام الكفر الاصلي
الذي ليس فيه شائبة الاسلام وقد تحصل مما ذكرناه انه ينتزع عن مجرد عدم الاعتراف بالواجب
الواجب تعالى وانه لا فرق في تحقق هذا المعنى بين ان يكون ذلك بعد العلم واليقين
وبين الاعلم بوجود الصانع اعم لعدم الدليل عنده سواء كان قاصرا في ذلك للالتباس في تحصيل
العلم او مقصرا فان القاصر بالنسبة الى التوحيد لا فرق بينه وبين المقصر فان الكفر متحقق
ولا اسلام فيترتب جميع احكام الكفر في تلك النشأة وان كان معذورا في النشأة الاخرى
ويعامل معه معاملة الشعماء فالكافر الاصلي ان انحصر وارثه بالكافر فلا ريب انه يورث منه
فان وارثه مثله وان كان لوارث مسلم فيرث منه ولا يرث منه الكافر فان المسلم
يحجب الكافر ولا يرث هذا الكافر من المسلم والمراد من النبوي الشريف اهل
لا يتوارثون نفي التوارث عن الطرفين كما ورد التفسير بذلك في اخبار اهل البيت
وذلك مقتضى النبوي الآخر انه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يعني ان الاسلام لا يوجب
ضررا على المسلم فلا وجه لعدم ارث المسلم من الكافر فان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه
وقسم آخر من الكفر الكفر الارتدادي وهو الكفر المسبوق بالاسلام وهو ايضا
على قسمين ارتداد فطري وارتداد ملّي اما الاول فهو عبارة عن الخروج عن دين الاسلام
وانتحال غير الاسلام دينا وهذا المرتد اما فطري او ملي فان كان احد الابوين مسلما حال انعقاد
نطفته واحد الابوين مسلما فارتداده عن الفطرة وان لم يكن احد الابوين مسلما فاسلم ثم انتحل
غير

غير الاسلام دينا فهو مرتد عن الملة ولا فرق في عدم التوارث بين الكفر الاصلي
والارتدادي لتحقيق بكلا قسميه بمعنى ان المرتد عن ملة الاسلام لا يرث المسلم
والمسلم يرث منه النبوي لما ذكر والفطري منه لا يقبل توبته بل يجب قتله
وتبين زوجته المسلمة وتعتد عدة الوفاة واما الملي فيقبل توبته فان لم
يتب يجب قتله وتبين زوجته وتعتد عدة الطلاق كما هو مقتضى النصوص
فلا فرق بين الكفر الاصلي والارتدادي الا انه لا يجوز استرقاقه ولا يقبل
امواله انما تقسم بين ورثته المسلمين ولو كان ورثته كفارا او لم يكن بلغهم
وارث مسلم فهل اموال الامام عليه السلام واما الارتداد في الحكم الذي يجعل صاحبه
كافرا حكميا فهو يتحقق بامور شتى فكل ما علم بثبوته في دين الاسلام من الفروع النظرية
والضرورية وغيرها من صفات الواجب تعالى والنبوة والسلطنة وخلافة الائمة المعصومين
عليهم سلام الله بعد النبي ص فجحده وانكاره كفر بلا اشكال فمن حصل الجهل بالنسبة الى الله تعالى او العجز
ومن ذلك لم يلتزم بان الله تعالى عليم قدير بعد ان عرض عليه علمه وقدرته اي بعد ان
ثبت عنده انه تعالى عليم بكل شيء قدير بالنسبة فلم يقبل ذلك ولم يلتزم به فهو كافر بالنسبة
ومن ذلك من اسلم فان مقتضى الاسلام ان يلتزم بكل ما علم التصاقه من اسلم له ولا بد
ان يعترف بكل ما ثبت عنده انه من ناحيته والا فلا اسلام فان الاسلام
وعدم قبول قول من اسلم له متنافيان واضحة وكذا الاصول العدل والمعاد والامامة
والنبوة فان انكار كل منها بعد عرضها عليه وعلمه بانها ثابتة وصحيحة في الواقع كفر قطعا لتنافي
ذلك الانكار مع الالتزام بالصانع فالكفر الحاصل بانكار واحد من هذه الاصول
ليس كفرا اصليا بل ارتداديا فان المفروض انه التزم بالصانع واسلم له والكفر
بانكار المعاد مثلا انما هو لمنافقته ذلك الانكار مع اسلامه فان معنى الاسلام وجوب
قبول كل ما علم انه من جانب من اسلم له فلذا الكفر انما يتحقق بعد العلم او التقصير بالنسبة
الى تحصيل العلم واما مع القصور فهو مسلم ظاهرا ليس فيه شائبة الكفر اصلا لان هذا
الكفر انما نشأ من المنافقة ومع القصور لا تتحقق المنافقة فمن لم يتم عنده برهان

على ثبوت النظر المبرهن فانكر على المعاد لو لم يقم عنده دليل على حقيقة المعاد فانكره وكذا لم
يثبت عنده نبوة نبينا ص او امامة احد الائمة ع لكنه بحيث اذا ثبت عنده بالبرهان يلتزم
لا محالة اسنه الالتزام فهو مسلم ولا وجه لكفره فان المفروض انه اسلم لله تعالى ولم ينكر
شيئا بعد ثبوته عنده فقد ظهر ان القاصر بالنسبة الى الرسالة مسلم محض فاليهود
والنصارى القائلين بالتوحيد ونبوة كليم الله والمسيح اذا لم يثبت عندهم نبوة
نبينا ص وكانوا قاصرين في ذلك لا اشكال في اسلامهم فيعدون من المسلم
بالرسالة ويرتب عليهم جميع الاحكام المرتبة على المسلم كما انه ظهر ان
تخصيص اصول الدين بجعل العدل والمعاد والامامة بل النبوة منها مما لا وجه له اصلا
فان المراد من اصل الدين ما توقف تحقق الاسلام على الالتزام به وينتزع من عدمه
الكفر الاصلي وقد عرفت ان ذلك هو التوحيد فاذا التزم بالتوحيد فقد اسلم وان
لم يلتزم بما عداه لقصور فاصل الدين هو التوحيد لا غير ليتحقق الاسلام مع الالتزام
به اذا كان قاصرا بالنسبة الى ما عداه وبالتأمل فيما ذكرناه يظهر ان الالتزام بالتوحيد
ليس في عرض الالتزام بذات الواجب تعالى كي يكون للتوحيد تميز من بين الصفات
فانه لا شبهة في انه لا يتحقق الاسلام بدون التوحيد وليس ذلك لاجل خصوصية
تلك الصفة من بين الصفات بان يعتبر الالتزام بتلك الصفة كما يعتبر الالتزام بنفس
الذات بل لان الالتزام بالذات لا يتحقق بدون التوحيد كما عرفت ان المشرك
بكلا قسميه ليس ملتزما بالصانع بل هو ملتزم بغيره ومعبد لغير الصانع ولذا لا معنى
لاعتبار التوحيد واما العدل فلا فرق بينه وبين العلم والقدرة فلو وجب الالتزام بالعدل
وكان العدل من اصول الدين لكان علمه وقدرته ايضا من اصول الدين فان انكار
العلم والقدرة بعد العلم او التقصير كانكار العدل يوجب الكفر الارتدادي ومع القصور
فلا يوجب شيئا منها الكفر وكذا المعاد فانكاره بعد العلم كفر قطعا ومع القصور
لا وجه لكونه كفرا وكذا انكار النبوة والامامة نعم انكار النبوة بعد العلم او مع التقصير
اعظم مما عداه وانكاره اكبر ولذا اعتبر الشهادة بالرسالة في عرض الشهادة بالاصل
نعم

ولذا علل كفر اليهود والنصارى في اخبار الائمة ع بشركهم لا بانكار النبي ص

الالتزام بتوحيد

نعم الاسلام بالتزامه ليس كالاسلام بالصانع بان يكون القاصر فيه كافرا فان الملتزم راجع
الى التوحيد فالمقصود بالكفر لا ما لازم الالتزام بالتوحيد واما الالتزام بالنبوة
فهو واجب بالتبع بمعنى ان انكاره منافقة مع الالتزام بالتوحيد ولذا لا يتوقف
تحقق الاسلام على الالتزام بالرسالة بل القاصر بالنسبة اليها ليس فيه شائبة الكفر
اصلا واما اعتبار الشهادة بالرسالة في عرض الشهادة بالتوحيد مع ان الكفر المسبب
من انكار النبوة لاجل المنافقة بالاسلام السابق فانما هو للالتزام بما جاء به من
الدين والكتاب فان جعل الدين اعمال للسلطنة فجهات سلطنة السلطان هو جعل الاحكام
والتنظيمات وانكار ذلك خروج عن زي العبودية رأسا فكأنه لم يسلم اصلا
فان معنى الاسلام الاعتقاد بانه سلطان فانكار الجهات الراجعة الى اعمال السلطنة
مع عدم العلم انما هو ردا وسلطانا فلا التزام له بالنسبة الى التوحيد ايضا ولذا يترتب على
منكر النبوة جميع احكام الكفر الاصلي من بينونة زوجته وجواز استرقاقه وتملك امواله
وقتله ونحو ذلك ومن هنا اعتبر الالتزام بالرسالة بعد العلم في عرض الالتزام بالتوحيد
لكن ذلك انما هو في النبي الذي له دين وكتاب واما النبي الذي لا كتاب له فلا يعتبر
الشهادة به نعم انكاره بعد العلم كفر بالمنافقة فلا اثر لهذا الكفر الا القتل والنجاسة
كما هو الحال في الارتداد الحكمي فان اثره انما هو هدر الدماء والاموال وانما غير جائز
الاموال فلا يترتب على الارتداد الحكمي من بينونة الزوجة وتقسيم امواله بين ورثته
فان ذلك من احكام الارتداد التحقيقي فان المرتد الحكمي مسلم فالكفار باقية فلا
بينونة زوجته ولا تقسيم امواله بين ورثته نعم لما صار كافرا فتنزل منزلة
الكافر الحقيقي في بعض الآثار من القتل والنجاسة ومن هنا ظهر كون كتاب الله
ثقلا اكبر فان المراد من الكتاب ليس هو الخطوط المنقوشة في القرطاس بل
المراد منه هو الدين ومن المعلوم ان شرافة عترة النبي ص لاجل كونهم حملة الدين و
معادن الوحي والتنزيل فالدين الذي هو عبارة عن صفة قائمة بالذات المقدسة
وليس له موجود خارجيا فهو متحد مع الذات المقدسة فالدين اشرف من النبي فضلا

عن العترة كونها النبي وعترته اشرف المخلوقات و القرآن ليس مخلوقا و نحو ذلك
مخرجه و ان كان اشد و اوضح و اذ قد عرفت ان سبب النبي اللاحق لا دين و كتاب ...
عليه جميع ما ترتب على الكفر الاصلي نبين لك ان الكفر مطلقا ليس مانعا من التوارث فانه
لا ريب ان المنكر للمعاد اذا اعترف بالتوحيد و رسالة النبي صلى الله عليه واله لم يرث من المسلم و كذا
سائر اقسام الارتداد الحكمي و كذا الاصلي ليس المناط في عدم التوارث مجرد اختلاف الملتين
من حيث هو كما يتحقق التوارث مع عدم الاختلاف و ان كان ذلك لاجل عدمه اتحاد اهل ملتين
ملة اصلا كالطبيعي الذي هو كافر اصلي فانه لم ينتحل ملة فليس هنا اختلاف الملة لان بطلان
ذلك ضروري المذهب بل المانع من التوارث هو الكفر المستند الى اختلاف الملة
اي المستند الى عدم اتحاد الاسلام ملة و لو من نقص فالمعترف بالصانع اذا كان مقرا
بالنسبة الى النبوة لا يرث من المسلم و ان لم ينتحل ملة اصلا فقد ظهر ان الكفر المسبب عن عدم
الالتزام بالنبي اشد من جميع مراتب الارتداد الحكمي و لذا كان ذلك بالخصوص مانعا من
التوارث دون غيره من المراتب و دون ذلك في الرتبة انكار امامة احد الائمة للعصمة
و لو من تقصير فان ذلك اقوى من سائر المراتب ايضا فان لف للذاهب و نحس ...
عن الذين كفروا الاثنا عشرية ... الباقون فهم كفار و نحو ذلك ... منهم كالزيدية
و الاسماعيلية و الواقفية ... و ما يوجب الارتداد و سب النبي صلى الله عليه واله و العياذ بالله
او احد الائمة او اهانة المحترمات كاهانة المصحف او العالم او المساجد او انكار حكم المقر
فان الشخص في جميع ذلك يصير باعتماد سلطانه فيخرج عن زي العبودية فالحكم
الجامعة بين المرتد و هو انه كالاصل بنيته في الدين في ذلك و انكار كفر يجب قتله و
الاجتناب عنه فانكار عالم من علماء الشيعة و علماء فتواه كان عالما به مع
العلم بانه منصوب من قبل الله تعالى و ان الشارع امضى ما استنبطه من الادلة و الفقه
في حقه و حق مقلديه انكار على النبي و رد عليه و الراد على النبي راد على الله و هو على حد الشرك
بالله و ذلك مضمون الحديث الشريف المعروف و بالتامل في ذلك الحديث يعلم وجه
الكفر المطرد في جميع مراتب الارتداد الحكمي فانه بعد تبين ان مرجع رد ما علم ثبوته
في الدين الى الرد على الله و هو على حد الشرك بالله و قد ذكرنا ان المناط في كون الشرك
موجبا للكفر

ـ و الفرق لو كان المناط هو اختلاف الملتين كان لم يوجبه للكفر كالشاك بالنسبة الى النبوة اذا كان مسلما للنبي الذي قبل هذا لزم ان لا يرث المسلم الذي ليس فيه شائبة الكفر من المسلم المختلف معه في الملة مع انه لا مانع من عدم التوارث قطعا فان الفرض انه شاك بالنسبة الى النبوة

موجبا للكفر هو نقص العبودية و ضعفها فان الكافر ما دام ثابتا على اعتقاده يرد على
الله و كان ذلك على حد الشرك فيكون الرد على الله نقصا في العبودية الملحقة
عبوديته لله فيصير كافرا و لو كان حيث تنزل منزلة الكافر في جعل الرب
و لا يكون الرد على الله نقصا في العبودية كان مع اتخاذه ربا للالتزام بجميع ما جاء به
من قبله و الاتباع له فيه فان رد شيئا عليه فقد اتبع هوى النفس في ذلك و نكص
عبوديته له و خرج عن زي العبودية بالنسبة الى ذلك و هذا هو الوجه في كون الرد
على الله على حد الشرك به و اضعف من ذلك في تلك الجهة ارتكاب المعاصي بل
المكروهات بل المباحات لوضوح ان كمال العبودية ان لا يفعل العبد الا لله
فالمرتكب لمعصيته من المعاصي فقد اتبع هوى نفسه و يستحق بذلك الخلود في النار
و كذا حال المكروهات و المباحات فان ارتكابها اتباع للهوى و لذا كان الانبياء
و الائمة الاوصياء سلام الله عليهم اجمعين بقصد و ان لله حتى بالمباحات فجميع ذلك نقص
في العبودية لكن ارتكاب المعاصي لا يجعل العاصي منزلا منزلة الكافر و ان كان على
الشرك فانه لا يوجب الحكم بل ملتزم به و انما ارتكب المعصية لغلبة الشهوة فالعبودية
الكاملة لا يتصور الا للانبياء و الاوصياء و لذا نشهد بان محمدا صلى الله عليه واله
عبده و رسوله فانها ليست شأن كل احد ثم انه اشتهر بينهم ان انكار الضروري من
حيث هو موجب للكفر و ما ذكرناه يظهر انه ان كان انكار الضروري للشبهة حصلت
له فلا وجه لكونه كفرا فان اعتقد ان وجوب الصلاة في تلك الملة انما هو لمن لم يصل الى
مرتبة حق اليقين و اما من بلغ بهذه المرتبة فلا يجب الصلاة و لم يقصر في هذا الاعتقاد
فالحكم بكفر منكر الضروري على الاطلاق لا دليل عليه بل الدليل على خلافه لان الحكم الضروري
اذا بلغ حد الضرورة لا يكون من اصول الدين كي يكون رده كفرا و ان كان متفصيل الضروري
بذلك لاجل كونه معلوما من الدين فلا وجه للاختصاص بالضروري ايضا فان كل حكم ضروري
و لو كان نظريا اذا علم ثبوته في الدين فانكاره كفر لان مرجعه الى الرد على الله و ذلك
الرد على حد الشرك به فالحكم الفرعي العلمي رده كفر سواء كان نظريا او ضروريا و قد ذكر بعضهم

ان كون انكار الضروري كفرا لان مرجعه الى تكذيب النبي صلى الله عليه واله و لا يخفى هذه انه لا مانع من جهة
الى تكذيب النبي صلى الله عليه واله فانه قد يصدق النبي صلى الله عليه واله في جميع ما جاء به من الدين و مع ذلك لا يقبل
بعض ما جاء به بحالة الاستبدادية كفره لرده في النبي صلى الله عليه واله لا التكذيب به و لو سلم فلا وجه للاختصاص
بالضروري ايضا فانه اذا كذب النبي صلى الله عليه واله في حكم نظري بعد العلم به كان كافرا لا محالة و اما ما
نقله بعضهم انه لا تكذيب للنبي و انما يعتقد ان هذا الضروري في حق بعض دون الاخر
و اعجب من ذلك انهم زعموا ان ذلك كفر الخوارج و الغلاة و النواصب فانه لا جامع
بين الكفر الناشي من انكار الضروري و الكفر الناشي من الخروج على الامام
يتفرع احدهما على الاخر و كذا الكفر الناشي من الغلو و نصب العداوة فان كان
الجامع هو المعلومية فكما ان الحكم الضروري معلوم ثبوته في الدين فكذا امامة الائمة
و حيلهم و ائمة خلوقيتهم لله تعالى معلومة في الدين فلا وجه للتفريع على الضروري
فانه لا اختصاص له بالمعلومية في الدين مع ان الخروج على الامام و المحاربة معه او نصب
العداوة او اعتقاد الجسمية لله تعالى لا ضير لكونها كفرا اذا كان عن قصور فانه اذا
اعتقد الخارج على امامه انه اذا صدر عنه فعل مناف للشرع يجب محاربته و كان ذلك
من ذلك العقيدة فلا وجه لكفره و كذا اذا اعتقد الشخص ان واحدا من الائمة و العياذ
بالله مخرب للدين النبي صلى الله عليه واله او انه غاصب للخلافة كاعتقادنا في حق الخلفاء فنصب العداوة له
لاجل ذلك فلا وجه ايضا لكفره اذا لم يكن مقصرا و كذا معتقد الجسمية فعد هذه
الطوائف من الكفار على الاطلاق لا محصل له و ايضا جعل الخوارج عبارة عن مطلق
المحاربين مع الامام و اوضح الفساد فان المحاربة مع الامام قسم من الخروج لا انه
منحصر فيه فان الاهانة على الامام بايّ وجه كان من السب و العياذ بالله او رد قوله او
الاعتناء بذلك خروج على الامام و اعجب من الكل جعل الغلاة في عداد هؤلاء لان
فان مذهب الغلاة هو القول بسريان الحق في الموجودات و ذلك مشابه لعلوهم
فمذهبهم هو مذهب المشركين من اليهود و النصارى و عبدة الاوثان فهم كفار
مع كل حال و لو كان قوله صدر منهم في اعتقادهم و قد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الكفر قسمان
ارتدادي و الكفر الارتدادي اما حقيقي او حكمي و ظهر ان الاصلي باقسامه و التحقيق
هو

ـ و الجسمية
ـ و اعتقاد كونهم جسما
ـ اصلي

هو المانع من التوارث و اما غيرها من الارتداد الحكمي فلا تحكم الا الفعل و النجاسة
ايضا ان مذهب الفرق المنتحلين الى الاسلام المعتقدين بوحدة الوجود و انه هو الحق
فلا يكثر في الوجود و انما التكثر نشأ من اختلاف الاعيان الثابتة المنجلي فيها الحق هو
مذهب عبدة الاوثان و المشركين فلو اسلم يهودي او نصراني على طريقة الباطنية فهو
باق على شركه و لا ينفعه الاسلام الا انه انما غيّر صورة شركه بصورة اخرى من الشرك
فبعد اسلامه على هذه الطريقة هو باق على كفره الاصلي فيرث من مثله و لا يبين زوجته
و يجوز استرقاقه و قتله الى غير ذلك من الاحكام و لا يترتب عليه احكام الارتداد الا
ان الله الى الطريقة الاولى ثم ارتد الى مسلم طريقة الباطنية او الصوفية فاما ان يكون
احد ابويه ايضا على هذه الطريقة او كان ابواه مسلمين فعلى الاول هو مرتد عن ملة
و على الثاني مرتد عن فطرة فالمسلم الذي اتخذ طريقة الباطنية يترتب عليه جميع احكام
المرتد الملي او الفطري من وجوب القتل و الاجتناب عنه و عدم التوارث بينه و بين
المسلم فلا يرث من المسلم لا يرث عنه و ابنه الذي هو متولد في الكفر سواء كان اصليا او ارتداديا
كونه كالمرتد الاصلي الاب معا من ملة الاسلام فلا يرث احد ما من الاخر و انما
يرث عنه المسلم ان كان و الا فيدخل تركته في بيت المال المسلمين و التزويج لانه
قد استقيل من الشرع ان الاسلام لا يوجب شرافة في المحل الذي حل فيه و ان طرء عليه
مثله فانه اذا حصل الارتباط بين الشيئين ثم حصل الضرورة و الاجنبية لا تزول
الربط الاول بالكلية بان يكون مثل الاول الذي لم يكن بينهما ارتباط اصلا بل العلقة
الحاصلة باقية الى الابد و ان كان مرتبة فلست الاجنبية و لذا لا يجوز استرقاق المرتد
و ليس ذلك الا لبقاء العلقة الناشئة من الاسلام و ان زال وصفه و اتصف المحل
بقبله فالمرتد اجنبيا من جهة الاسلام و جنبته الكفر فاذا الحصر وارث الا المرتد مع مثله
مثله فلا يكون بينهما توارث فان جهة الكفر في الوارث المرتد تمنع عن ان يرث عن مثله
بلحاظ جهة اسلامه و لذا اتفقوا على الزوجة المرتدة و ان كانت مع المرتد مثله بان ارتدا معا عن
دين الاسلام و ذلك لانتفاء الكفاية فان كلا من جهتي الزوجية تقابل الجهة الاخرى

لكن ربما يقال صرحوا بانه لا يصح نكاح الكافر للكافرة ولا مسلم كذلك انما هو باعتبار الجهتين في المتعة
لا في الدائمة لكن المقصود من اليهود والنصارى في جميع احكام الارث [illegible]
و حينئذ فان كانت [illegible] مثلها و علام صحة نكاح الكافرة و لا مسلم و يكفي في تحقق الارث الا
اسلام الزوجة او احدهما حال انعقاد نطفته فالكافر اذا كان الولد ايضا كافرا مثله فلو كان
الحمل وان كان جده القريب مسلما [illegible] الكفر وان [illegible] الا بوين
احدهما فانه لا [illegible] الحاصل ان الكافر لا يصح اذا لم يكن له وارث
مسلم ورثه الكافر بخلاف المرتد فانه لا يورثه مثله بل ان كان له وارث مسلم [illegible]
فوارثه الامام [illegible] ثم انه اذا اسلم الكافر على ميراث قبل قسمته شارك لو كان مساويا
في الدرجة وانفرد به مع الاولوية فان النسب كان سببا للارث والكفر يمنعه فاذا زال
المانع عمل السبب عمله وهو ارث تمام التركة ان كان ممن يرث تمام التركة لولا المانع والمشاركة
مع غيره ان كان ممن يشارك لولا المانع فان اسلم بعد القسمة لم يرث والاخبار صريحة
في ذلك كقوله من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له و في اخر فله ميراثه والمراد
من الاسلام قبل القسمة هو الاسلام قبل استقرار ملك التركة فانه اذا تعدد
الوارث فلا يستقر الميراث لواحد منهم الا بعد الاقتسام فان لم يقسم لا يجوز لاهل
الميراث التصرف في التركة و بعد الاقتسام يكون ما وصل اليهم مثل سائر اموالهم فالتركة
قبل القسمة بحكم مال الميت اقتضاء النسب في الجميع على نسق واحد [illegible] ان الوارث
الكافر مقرون بالمانع فاذا زال ذلك المانع تم مع بقاء التركة بحكم مال الميت لم
فرق بين المسلم بعد الموت وبين المسلم قبله فان جميعهم يرثون من الميت فلو سلمت
من اسلم بعد القسمة مع اهل الميراث لزم ان يرث من الوارث الحي فان المفروض انه
صار التركة بعد القسمة من جملة املاكهم [illegible] ان الكفر لا يستقر في المال
الا بعد استقرار التركة في المالية والملكية لاهل الميراث بان يحيط الوارث او يستوفي
مع الميراث فالعبرة الكفر [illegible] فاذا زال مع بقاء الميراث بحكم مال الميت الوارث
الاول ولما كان [illegible] بعد الوارث ولا يستقر الميراث مع التعدد الا بعد القسمة

بالتصرف الشرعي

عبـ

عبره بعدم تحقق القسمة لان الكفر لا يستقر في المال الا باستقرار
الميراث فان لم يستقر [illegible] فيما هنا فرق لا فرق بين تعدد الوارث ووحدته
فان الوارث الواحد ايضا لما يحيط بالتركة بمجرد الموت فلا ينفع اسلامه [illegible]
لا يدخل في حاطة الا بعد مدة فاذا اسلم قبل ذلك يرث من الميت وقد يتوهم
ان للقسمة موضوعية و ان المناط في الارث هو الاسلام قبل القسمة فكلما صدق
الاسلام قبل القسمة يرث وما لم يصدق لم يرث ومن المعلوم ان القسمة فرع تعدد
الوارث ولذا حكموا بانه لا يرث اذا كان الوارث واحدا لاصالة عدم الارث وعدم
صدق القسمة مع الوحدة وانت خبير بفساده و انه لا محصل له لان الكفر المصادف
للموت اما مستقر في المال فلا ينفع الاسلام [illegible] بعد القسمة او قبلها واما
بحيث ينفع اسلامه بعد الموت فاذا كان [illegible] باستقرار الميراث
فلا يستقر الا باستقراره واما القسمة من حيث هي فلا تصلح لان تكون ضابطا في الاستقرار
لعدم تحققها في الوارث الواحد والمانع لا يختلف حاله باختلاف [illegible] فالتقييد في قولهم
مثله في قولنا اذا اذن المؤذن يجب صلاة الظهر وهل يتوهم من هذه العبارة
ان للاذان دخلا في الوجوب بان لا يجب الصلاة اذا لم يؤذن المؤذن [illegible] فالامر
اوضح من ان يتعرض له واما اصالة عدم الارث فلا مجال له فان النسب مقتض للارث
والكفر مانع ولا شبهة ان الشك في المقام انما هو في المانع [illegible]
والاستصحاب يقتضي الاخذ بالحالة السابقة لو كان حجة فلا معنى له ايضا في المقام لتبدل
الموضوع [illegible] الحاصل ان الوارث [illegible]
على نسق واحد بمعنى ان النسب مقتض للارث للكافر والمسلم غاية الامر ان
الكافر مقرون بالمانع والتركة قبل الاستقرار بحكم مال الميت فاذا زال المانع [illegible]
يشارك الباقي في الاصل والنماء المتجدد [illegible] فان الوارث لا يملك الميراث بموت
المورث فانه ليس من الاسباب المملكة وانما هو قائم مقامه في الجهة الراجعة اليه من المال
فقيام المسلم مقامه [illegible] المانع بمعنى انه اذا زال المانع لا يختلف [illegible] بالمقام

وانما يقوم الجميع مقامه وكذا جميع القول بالملك فانه ملك متزلزل لا يستقر الا [illegible] المانع
فاذا اسلم الكافر يترتب اثر المقتضي عليه من اول الامر وهو الموت فان الملك الاصل بالموت
يتبعه النماء المتجدد [illegible] ملك الورثة بالتركة [illegible]
يستتبعها النماء فلا يخرج منهم بخروج الاصل [illegible] بان ملك المورث عليه
ان يتزلزل الملك في الاصل [illegible] مع ان الكافر الذي اسلم
انما يرث من المورث ولا يكون ذلك الا بان [illegible] بالتركة من اول الامر والا لزم
ان ينتقل اليه من الوارث الحي وليس ذلك من الارث في شيء وقد ظهر مما ذكرنا ان المناط
في توريث [illegible] الاسلام استقرار الميراث وعدم استقراره فلا فرق بين الوارث الواحد
والمتعدد وفي الوارث الواحد لا فرق بين الامام واحد الزوجين وبين غيرهما وقد يحكى
انهم حكموا بعدم التوريث في الوارث الواحد ثم انهم قيدوه بغير الامام واحد الزوجين
فحكموا بانه لو لم يكن له وارث سوى الامام فاسلم الوارث الكافر فهو اولى من الامام و
قيل بانه لا يرث لانه لو كان الوارث الواحد ونبه الشيخ على ما ذكرنا [illegible] فصل بانه ان كان
اسلام الوارث قبل نقل التركة الى بيت مال الامام ورث وان كان بعده لم يرث
وهذا التفصيل لاجل ان استقرار الميراث للامام انما هو بالانتقال الى بيت
المال فاذا اسلم قبل الانتقال فقد اسلم قبل الاستقرار وهذا هو الوجه في تفصيل
الشيخ لا انه [illegible] لحصول النيابة فانه لا يعقل ان لا يحصل النيابة ما وصل الى الشيخ
بعد ان كان [illegible] في الاخبار مع الفرق
في الوارث الواحد بين الامام وغيره بل [illegible] مع ما ذكرناه وانه يورث
المسلم لو اسلم قبل استقرار التركة عند الامام [illegible] واستدل مع الفرق [illegible]
[illegible] مسلم [illegible] قرابة نصارى ان اسلم بعض قرابته فان ميراثه له فان لم يسلم
احد من قرابته فان ميراثه للامام وانت خبير بانه لا اشعار فيه [illegible] او لو ثبت الوارث
حتى بعد استقرار الميراث عند الامام [illegible] ذلك هو المتنازع فيه بل الرواية
المذكورة ادل مع ما ذكرناه نظرا [illegible] انما هو قبل تصرف الامام فاذا لم يسلم

فلا ينفع اسلام

فلا ينفع اسلامه ثم انه هل يكفي في منع غير الارث قسمة بعض التركة لصدق القسمة
في الجملة فيفيد [illegible] انه اسلم بعد القسمة فلا يشارك الورثة فيما لم يقسم او لا بل [illegible] القسمة
التامة المستوعبة لجميع المال فاذا اسلم بعد قسمة بعض التركة شاركهم حتى فيما قسم لان المراد
هو المجموع و لم يقسم او المعتبر هو طبيعة القسمة فالحكم دائر مدار وجودها وعدمها فاذا
اسلم بعد قسمة بعض التركة فلا يشاركهم في ذلك فانه بالنسبة الى ذلك اسلم بعد القسمة
كما انه بالنسبة الى غيره اسلم قبل القسمة وجوه بل اقوال والحق هو الاخير لتحقق المناط
فيما لم يقسم بعد وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان كفر الوارث مانع من الارث
ولذا لا يرث الكافر اصليا او مرتدا المسلم وهو يرث منهم نعم الكافر يرث
الكافر اذا كان المورث كافرا اصليا واما اذا كان مرتدا فطريا او مليا فلا يرث
الكافر منه اذا لم يكن له وارث مسلم بل يرجع تركته الى بيت المال فانه اذا [illegible]
الاسلام في محل او انعقد الحمل به [illegible] في الحمل [illegible] لا ارث
[illegible] لكونه متشبثا بالاسلام لا يترتب عليه جميع احكام الكفر [illegible]
ولذا لا يجوز استرقاقه و لا يصح نكاحه للكافرة ولا المسلمة لاجتماع الجهتين
فيه وكذا لا يرث الكافر [illegible] بالاسلام والاسلام لا يعلو
عليه وكيف كان فهذا الحكم مسلم في الشرع مفروغ عنه لكنه ورد في الاخبار
التي ذكرها الشيخ في كتاب الحديث ما هو كالصريح في خلاف ذلك وهو ما
رواه ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي عبد الله ع في نصراني اسلم ثم رجع الى النصرانية
ثم مات قال ميراثه لولده النصارى والرواية [illegible] صراحتها في خلاف الحكم المعلوم
طرحها الجميع ولم يعمل بها احد لكنه لما كان اخبار الكتب [illegible] فقطع
فلا يجوز طرح ما دون فيها بمجرد مخالفته لما هو المعلوم اذا كان له محمل صحيح
توضيح الحال يتوقف على بيان امور منها انه سيجيء في بيان الاسباب ان الاسباب
الموجبة للارث ثلثة ولاء العتق وولاء ضمان الجريرة وولاء الامامة
فليس من اسباب الارث فالامام ليس وارثا بمعنى ان يكون المال له [illegible] بعده

لو ارثه و انما هو مرجع للمال الذي ضاع عن الاباعد الاصلية و بقي بلا مالك كما
في مجهول المالك و معنى مرجعيته له او لوليه بالتصرف فيه كيف يشاء فله ان ياخذه
لنفسه و له ان يصرفه في الجهات العامة الراجعة الى المسلمين و ليس في الاخبار
ما يشعر بان الامام من طبقات الوارث و انما الذي ورد هو ان الامام
وارث من لا وارث له و في اخبار اخر انه يرجع الى بيت مال المسلمين فيما كان مل
يظهر ان وراثته عبارة عن مرجعيته للمال الذي لا مالك له فان معنى الارث
المتعارف ان معناه تحقق قيام شيء مقام شيء و هذا المعنى متحقق
مع المرجعية ايضا و لذا ورد في بعض الاخبار انه يرجع الى بيت مال المسلمين
مع انه لا معنى لذلك مع وراثة الامام بالمعنى المتعارف فوراثة الامام عبارة
اخرى عن مرجعية بيت المال و تفصيل ذلك ان الاموال الراجعة الى الامام ثم و منها
ان المال الراجع الى بيت المال قسمان قسم تعين في الشرع لبيت المال
فلابد ان يرجع اليه لا محالة كالزكوات و الاخماس و امثال ذلك مما هو
من هذا القبيل فيجب للامام او نائبه اخذ امثال ذلك و ادخاله في بيت
المال فهذه اموال يجب للمكلف اخراجها من عنده و لو كان بيت المال
بيد السلطان الجائر و قسم اخر يرجع اليه ايضا لكنه لم يتعين في الشرع
لذلك كالمال المجهول المالك و الذي يرد به المظالم فان المرجع لها ايضا
هو بيت المال بمعنى ان امام المسلمين و نائبه او الى ذلك من الغير فلا يجوز
الغير مع اقدامه الى اخذ ذلك المال الا انه لا يجب عليه ذلك فله ان لا ياخذ
ذلك فيكون لعدم كون ذلك مصرفا في الشرع لبيت المال فيكون
مجهول المالك في حكم المباحات الاصلية و يكون لسائر المسلمين الى بالسوية
و لا يجب رد المظالم مع قهر سلطان الجور و منها ان مرجعية ما تركه الكافر
عن الارث مع المسلم او من تشبث بالاسلام حال القسم الوارث المسلم
او الامام و اولويتهما و عدم مزاحمة الكافر لهما او الى انه الحل ليسقط عن القابلية
بالكلية

بالكلية بحيث لا يرث الكافر منهما حتى مع عدم الوارث المسلم و من يرجع
اليه التركة بل انما يصرف في المصالح العامة كما في المجهول الا انه مع غلبة
السلطان الجائر و مع الاحتمال الاول يكون التركة للوارث الكافر و ليس
في الادلة ما يعين الاحتمال الثاني و لا يستشم ذلك من شيء منها فالمتيقن
من الادلة هو الاول و لا ينافيه تنزيل الكفار منزلة الموتى في انهم
لا يرثون و لا يحجبون المسلم فان عدم الارث كعدم الحجب انما هو مع وجود
الوارث المسلم و اما مع عدمه فهم الوارثون من الميت فان ذلك التنزيل
انما هو مقتضى ما نفيه الكفر فان ثبت ان في الاحتمالين ثبت ذلك التنزيل
حتى مع عدم الوارث المسلم و الا لم يثبت ذلك و اذ قد عرفت ذلك كله فنقول
انه يحتمل ان يكون حكم الامام في الرواية المذكورة بكون الميراث للولد
النصارى فيما اذا لم يمكن للامام اخذ التركة لغصب سلطان الجور معه
او امكن و لم ياخذه لمصلحة في ذلك و المفروض عدم تعين ذلك المال
لبيت المال فيرث الكافر حتى من المورث المسلم و لا دليل على ما نفيه الكفر
بالمعنى الثاني و ان كان ذلك محتملا ايضا لكن المتيقن انما هو الاول
ثم و بعد ذلك الحمل للرواية لا يجوز طرحها و قد تبين مما ذكرنا انه
اذا اسلم الكافر على ميراث قبل قسمته شارك الوارث المسلم و قد ذكر
ان المراد من كون الاسلام قبل القسمة حدوثه قبل استقرار ملك التركة
باحاطة الوارث المسلم اليه فالمراد من القسمة هو معناها الكنائي اعني
ما يلزمها من الاحاطة فعلى هذا لا فرق بين اتحاد الوارث و تعدده
فان المانع من الارث هو تحقق الاحاطة فارث الكافر الذي اسلم
دائر مدار ذلك فلا يعقل الفرق فيه بين وحدة الوارث و تعدده فا
نقول لعلهم من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له ليست في معناها الاصطلاحي

و انما هي طريق محض و المراد لازم معناها و ذلك اللازم متحقق حتى
فيما ليس موردا للقسمة كما في الوارث الواحد و هذا الذي ذكرناه هو
الذي فهمه الشيخ الجليل ابن الجنيد قده و غيره حكم بعدم ارث الكافر اذا اسلم
مع وحدة الوارث لعدم تحقق القسمة مع الوحدة و انت خبير بانه ان كان
المراد من القسمة معناها الكنائي و كان الارث و انه يدور مدار الاحاطة وجودا
و عدما فلا يكون فرق بين وحدة الوارث و تعدده و لا يصح ان يراد من
القسمة في المقام نفس معناها اعني القسمة الفعلية بان يكون للقسمة
من حيث هي موضوعية و ان كان مثل الكلام المذكور قابلا للارادتين
فانه ان كان المراد هو القسمة الفعلية كما هو ظاهر هذا اللفظ فاما ان
يكون وقوع القسمة قبل الاسلام مانعا من الارث او يكون وقوعها بعده
شرطا فيه فانه مع تعقل ان يكون للقسمة موضوعية يصلح كلامهم لارادة
كل منها كما في قولنا اذا دخلت الدار فادخل قبل فلان فانه يصح ان
يراد منه ان يكون دخولك قبل فلان كلما صادف دخوله كما انه يصح ان
يراد تعقب دخوله دخول فلان بمعنى انه لا بد ان يصادف دخوله في
الدار دخول فلان فلا يدخل فيه بدونه و يكون دخول فلان بعده و على
كلا التقديرين لا يتفرع الفرع المذكور اعني عدم الارث مع وحدة
الوارث فانه اذا كان وقوع القسمة قبل الاسلام مانعا فهو مفقود
مع وحدة الوارث و ان كان ذلك لاستحالتها في تلك الصورة و اذا
كان وقوعها بعده شرطا فهو متحقق مع وحدة الوارث ايضا فان المعتبر
وقوع القسمة بعد الاسلام و ذلك يتحقق بالقسمة بين الوارث الكافر
و المسلم فانه ليس في كلامهم ما يدل على وقوع القسمة بين من عدا الوارث
الكافر مع انه لو كان ذلك شرطا لما لزمهم ان يلتزموا بالارث فيما لم تقع قسمة
فعلية بين الورثة بل بقي التركة بينهم مشاعا او تصرفوا فيها فانه يمكن ان يتحقق القسمة بالاشاعة
بعد الاسلام و كذا لو اقتسم الورثة الاعيان بالقيم او انتقل نصيب احدهم الى الاخر
٢١

الى الاخر بارث او بيع او غيرهما فانه يمكن تحقق الشرط في جميع ذلك مع انهم
لا يلتزمون بالارث في تلك الصور عند الاخذ المحققين فانه حاك عنه ذلك
في الايضاح لانتفاء القسمة و كذا يلزمهم ان يحكموا بعدم الارث فيما
لو خلف ما لا ينقسم و اسلم الكافر قبل تراضي الورثة عليه لعدم امكان
تحقق الشرط حينئذ كما انه على تقدير المانعية لزم ان يحكموا بالارث بعد
التراضي ايضا باخذ القيمة لعدم تحقق المانع هذا كله مضافا الى انه لا يصلح
القسمة الفعلية للشرطية فانه لا ارتباط بين ارث الكافر و اقتسام الورثة
التركة كي يكون ذلك شرطا فيه و يكون اقتسامهم مناطا في الارث هذا اذا
كان الشرط هو القسمة الفعلية و ان اريد من القسمة القسمة الشانية
و يكون المناط في الارث صلوحه المورد للقسمة بمعنى انه لا يرث الا مع قابلية
المورد للقسمة و اذا كان المورد موردا للقسمة فان اسلم مع بقاء التركة
على الاشاعة يرث و ان اسلم بعد خروجها عن الاشاعة فلا يرث و لهذا منعوا
الارث اذا اتحد الوارث لعدم قابلية المورد للقسمة و عدم تحقق المناط
اعني الاشاعة فمع هذا يكون معنى قولهم من اسلم على ميراث قبل ان يقسم
فله ان الارث مشروط بالاسلام حال بقاء التركة على الاشاعة و انت
خبير بشناعة ذلك فانه اذا اريد القسمة الشانية فلا يكون معنى لكون
الاسلام قبلها فان صلوحه المورد للقسمة لا يعقل فيه القبلية و البعدية
و بعد الاغماض عن جميع ذلك فان كان المناط هو الاشاعة فلا وجه
ايضا لمنع الارث فيما اذا اتحد الوارث فان الاشاعة متحققة و لو بين الوارث
الكافر و الوارث المسلم فغاية الامر انه لا يقع فعلا في تلك الصورة للاسلام
بعد القسمة و انما ينحصر مورده بما اذا انتقل الوارث مع انه يلزم مع هذا
ايضا ان يلتزم بالارث فيما اذا بقي المال بين الورثة مشاعا و تصرفوا فيه بالاشاعة

ثم انهم استثنوا من الوارث الواحد الامام والزوجين كما عرفت اجمالاً وقالوا انه لو لم يكن له وارث سوى الامام فاسلم الوارث فهو اولى من الامام فقد حكموا على وجه الاطلاق باولوية الاقرب بالموروث من الامام ولو اسلم بعد نقل التركة الى الامام بل بعد انتقالها فقيل انه لو اسلم بعد تلف العين انكشف استحقاقه لها فيرث فيها لو فرض تحريمها عند متلفها وان كان لو ذلك لصدق من اتلف ومع ايد وغيرها مما يقتضي الضمان والاذن شرعاً في الاتلاف لا ينافيه وهذا الحكم يقتضي منه العجب اما اولاً فلان ما هو المناط في استقرار الكفر في ما لا يعتبر في الوارث المتعدد والواحد الذي غير الامام موجود في الامام فانك قد عرفت ان المناط هو الاسلام بعد احاطة الوارث بالتركة وهذا متحقق في الامام ايضاً فانه قد يسلم قبل احاطته فيرث وقد يسلم بعد الاحاطة كما لو اسلم بعد نقل المال التركة الى بيت المال او بعد وصولها الى الذي اتلف او العمال فلا يرث كما لو اسلم بعد القسمة عند تعدد الوارث فلا وجه لاستثناء الامام على نقد يركونه واحداً فان الوارث الواحد والحكم باولوية المسلم مع وجه الاطلاق ممن صنا ظهر وجه ما ذكره الشيخ قده وبعض من تبعه من انه لو كان اسلام الوارث قبل نقل التركة الى بيت المال ورث وان كان بعده لم يرث فان انتقالها الى بيت المال احد طرق الاحاطة كما انه قطع مليس لك بعد ما لم يصل الينا واما ثانياً فلان مستندهم في هذا الاستثناء هو ما ورد في مسلم قتل ولا ولي له من المسلمين على الامام ان يعرض على قرابته من اهل بيته الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل وان شاء عفى وان شاء اخذ الدية فان لم يسلم احد كان الامام ولي امره فان شاء قتل وان شاء اخذ الدية يجعلها في بيت مال المسلمين لان جناية المقتول كانت على الامام فكذلك تكون ديته لامام المسلمين وهذا الدليل كما ترى لا يدل على ما حكموا به على وجه الاطلاق من اولوية الوارث من الامام حتى يجعلها له

ايضاً

ايضاً وانما الرواية تدل على ما لم يعتبره احد منهم وهو وجوب عرض الاسلام على الوارث للامام ثم كان المحقق نبه على ذلك في نكت النهاية قيل ولو افقر الاعتبارات لو لم يستقر ارث الامام بامتناع الوارث عن الاسلام لزم تعطيل المال حتى يسلم الوارث او يموت فانه لا دليل على استقراره بمجرد التصرف او التلف وليت شعري ما الذي دعاهم الى الاعراض عن اعتبار ذلك حتى فيمورد النص فانهم اذا لم يعتبروه مطلقاً فلا اقل من اعتباره في مورد النص مع انه مقتضى الاصل اعتباره وجوب العرض مطلقاً للامام وغيره سواء كان المورث مسلماً او كان له وارث كافر ووارث مسلم او كافراً وكان له الف وارث مسلم ووارث كافر بيان ذلك ان ما اعتبر الكفر وحجبه للكافر يتصور على وجهين فان منصرف له يكون ذاتياً فاذا وجد في محل يكون ذلك المحل ممنوعاً الا من ارث الوارث المسلم مطلقاً سواء كان المورث مسلماً او كافراً ولو لم يطلع الوارث الكافر بموت المورث او اطلع عليه ولم يعرف حكم المسألة فان الا لحاطة الوارث المسلم بالتركة فلا يتم اسلامه او غفل من جميع ذلك ولا يجب على الوارث المسلم اخبار مورثه او تعليم حكم المسألة او ان الغفلة عذر بل له ان يحيط بالتركة ولو بقي الكافر على الاسلام بعد ساعة فان ذلك يقتضي تاثير حجب الكفر كما في القتل نعم الفرق بينهما ان هذا ممكن ان المدة بخلاف القتل فيقع هذا الامضى لوجوب عرضه للامام وغيره فان المفروض انه محجوب لا بل كفره بل لو قبله المسلمين قسمة التركة كما في القتل وامكان ان الذي المانع لا الى لدم ملك الجهة وقد يكون الحجب والمنع فيه اختيارياً بمعنى ان المانع انما هو اختيار الكفر على الاسلام ولا يكون ذلك الا اذا اطلع بالعنه وبعرض التركة وعرض عليه الاسلام فاذا اسلم دون التركة واعرض عنها باختياره فقد اختار الكفر على الاسلام والمسلم ملك في تمام التركة فيقتضي هذا التحويل الحجب وجوب عرض الاسلام عليه لمطلق الوارث المسلم بمعنى انه لا بد ان يطلع بموت المورث فلا بد

قسمة التركة لا بد وان اطلاعه كما لا يحجب مع جهله بحكم المسألة فلا بد ان يكون التفتيش بعد تعليم حكم المسألة فالم يتحقق اختيار الكفر على الاسلام لا يقع قسمة التركة فان الامكن ان يكون حجب الكفر على وجهين في الشك يرجع الى الاصل الاولي ومقتضاه هو المنع الاختياري فان النسب يقتضي للارث الا ان الكافر ~~مانع~~ والكفر مانع والمتيقن هو اختيار الكفر على الاسلام وغيره لذلك يدفع بالاصل واذا عرفت ذلك تبين لك انه لا مناص عن اعتبار وجوب عرضه كما هو مقتضى الاصل الاولي فبالجملة اذا كان المانع هو اختيار الكفر على الاسلام فلا يوجب ذلك تقييداً ولا تخصيصاً في الادلة فانه ليس هنا اطلاق ولا عموم فان الاطلاق والعموم انما هما بالنسبة الى نفس الحكم واما كيفيته فالادلة لا تتعرض لها فالدليل على ما اعتبر الكفر كقوله لا يتوارث اهل ملتين الملة انما هو بالنسبة الى افراد الكفر واقسامه واما انه يعتبر في ما يعتبر ان اختيار على الاسلام فهو جهل من تلك الجهة فيؤخذ فيه ما هو المتيقن وهو اختيار الكفر على الاسلام وهذا هو الضابط في جميع الموارد فان الادلة المتكفلة لبيان المقتضي والمانع لا تتعرض لبيان الشرائط بل لا بد ان يبحث في مقام آخر فقد اعتبر في ما اعتبر الكفر اختياره على الاسلام فادلة الموانع كيف يمكن ان تتعرض لكيفية المانع فتبين ان اعتبار ذلك لا يوجب تقييداً ولا تخصيصاً في الادلة فالذي كان يوهن الخطب لولا النص هو ان المترائى في بدء النظر من ما اعتبر الكفر هو ان يكون ذلك ذاتياً كما اعتبر القتل ومنشأ ذلك هو الغفلة من الاحتمال الآخر والاقوى الالتفات اليه لا دافع له لكنه بعد ورود النص الصحيح في مورد لا يبقى محل للغفلة ضرورة ان المورد لا يكون مخصصاً فقد علم بعد ورود النص انه يعتبر في ارث الامام مع وجود الوارث الكافر عرض الاسلام عليه فاذا امتنع عنه مورث التركة ومعلوم انه لا خصوصية للامام كي يختص هذا الحكم به فالفقيه يجزم بعد ذلك باعتباره مطلقاً في ارث المسلم مع وجود الوارث الكافر فلا وجه لترك النص لاجل ظهور بدوي نشأ عن الغفلة وبما اسلفناه في معنى الاسلام قبل القسمة يظهر لك انه لا فرق في الوارث الواحد بين ان يكون احد الزوجين وغيره

٧

كما لا فرق بين وحدة الوارث وتعدده فاذا اسلم الكافر قبل احاطة الزوج بتركته مثلاً اخذ ما فضل من نصيبه حتى على القول بالرد عليه فلا وجه لما قيل من انه يشارك مع الزوجة دون الزوج لان مع فرض الزوجية يمكن القسمة مع الامام بعد الرد عليها وليس كذلك الزوج فانه يرد عليه ما فضل من نصيبه فلا ينتقل من فرضه وقسمته فلا يصدق عليه انه اسلم على ميراث قبل قسمته فرع لو مات كافر وله ولد كافر فاسلمت زوجته قبل القسمة فعلى القول بالرد فيها لا اشكال انها ترث تمام التركة وهذا هو الحق واما على القول بعدم الرد عليها فالاكثر على انها تأخذ فرضها الربع فانها كالولد لها والباقي يرد على الامام ثم وقال انه الله في القواعد ان الولد الكافر يرث الفاضل من فرض الزوجة اي الربع فالحق على هذا النقل هو ما اختاره العلامة قده فانه لا معنى لرجوع تركة الكافر الى الامام مع وجود الوارث الكافر فانه بالنسبة الى حصته وارث من لا وارث له وانما هو ليس مستقبراً له فلا معنى لانتزاعه منه نعم لو لم يكن للميت وارث كافر سواء لم يكن له وارث مسلم ايضاً وكان ولكن انحصر ارثه بما فرض له كما في الفرض فيكون التركة في حكم مجهول المالك ويرجع الى الامام فانه مال ضرع عن الاباحة الاصلية ولا مالك له فامام المسلمين اولى بمثل هذا المال واما مع وجود الوارث الكافر فلا معنى لتوريث الامام مع انهم يشترطون في علامة ارث الكافر من المورث الكافر مع وجود المسلم ان يكون الوارث المسلم غير الامام فلو صح ارث الامام مع وجود الكافر لم يبق لو ارث مثلين الكفار فالقائل من فرض الزوجة على نفي وجوب الرد عليها انما هو للولد الكافر وهذا ليس تخفيضاً لعموم حجب الكافر بالمسلم فانه لا ريب ان الكافر هنا محجوب بالمسلم واثماً وذلك متحقق فيما كان منه ايضاً فان حجبه بالمسلم عبارة عن انه لا يمنع عن ارثه لاهل الكافر ولا يزاحمه الكافر فيما عين له كما يزاحمه المسلم فالزوجة ليس لها ان ترث تمام التركة بل نصيبها هو الاعلى هو الربع وعلى تقدير الولد لها الثمن فلو كان للكافر ولد مسلم لا ترث الزوجة الا الثمن فان كان الولد كافراً ففرضها الربع فانها كالحجب الوارث الى

الثمن والالزم ان يحجب المسلم بالكافر فحجب المسلم للكافر انما هو فيما قبل ارثه وفيما
عداه فلا معنى للحجب في المسألة واضحة بحمد الله تعالى فقد تحصل من جميع ما ذكرناه
ان وقوع القسمة قبل الاسلام مانع من ارث لو ارث الكافر بعد ما مر من التحقيق
من ان المراد من القسمة معناها الكنائي لا يعقل اقتران الاسلام بالقسمة فان
المعنى الكنائي لا يصلح لان يقترن به شيء فانه امر انتزاعي الحصول وعلى تقدير الاقتران
فلا ارث له ايضا فان المانع انما يزيل الاثر المقتضي سواء تاخر عنه او اقترن به كما في
الحدث فانه انما يزيل الطهارة ولا فرق بين وقوعه في اثناء الوضوء او بعده
نعم مع الاول يكون دافعا لاثر المقتضي كما انه على الثاني يكون رافعا فما قد يتوهم
باعتبار تخلفه فيه فلا شك في تحقق هذا المانع يدفع بالاصل ويحكم بالارث
فاذا تحقق الاسلام والقسمة ولم يعلم تاريخهما او علم تاريخ احدهما وجهل تاريخ
الاخر فان الشك في هذه الصورة انما هو في تحقق المانع اعني وقوع القسمة قبل
الاسلام فيدفع بالاصل واستصحاب مجهول التاريخ الى زمان معلوم التاريخ
لا يثبت تاخره عنه فان التقدم والتاخر والتقارن خلاف الاصل
فاستصحاب مجهول التاريخ انما هو لنفي اثر التقدم لا لاثبات التاخر فلو انكر
المسلم القسمة فالقول قوله مع يمينه بخلاف ما لو ادعى تاخرها عن الاسلام
مع تعيين زمانه وجهل زمانها فان التاخر خلاف الاصل واصالة تاخر الحادث
لا معنى لها لمجرد التعبير لا باس به ان كان المراد به عدم تقدمه ولو انكر الورثة
اسلام الوارث فالقول قولهم مع يمينهم بخلاف ما لو ادعوا اقراره بالقسمة او تاخره
عنها مع العلم بتاريخها او جهالة التاريخ مطلقا ونظائر المقام كثيرة لا مسائل في التعرض لها
مسألة الاطفال تابعة لابائهم في الكفر والاسلام فاولاد الكفار يحكم بكفرهم ويترتب
عليهم جميع اثار الكفر الحقيقي الموجود في ابويهم من النجاسة وجواز القتل والمنع
من الارث ويكفي في اسلام الطفل اسلام احد ابويه وان كان الاخر كافرا والمناط
في التبعية اسلام الابوين او كفرهما حال الولادة او الخروج من الرحم فاذا كان
ابواه كافرين حال الولادة حكم بكفره تبعا للابوين ويحكم باسلامه ان كان احد ابويه مسلما

في ذلك

في تلك الحال ولا اعتبار بالاسلام والكفر حين العلوق فان الموضوع في الادلة
هو الولد وهو لا يصدق على الحمل ولذا الحمل له نصيب من الميراث فاذا اخرج
حيا يعطى له الا انه ... الاخر فلو كان له حكم لا انتقل الى وارثه اذا اخرج ميتا
وقد روي عن امير المؤمنين ع انه اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن
ادرك من ولده دعي الى الاسلام فان ابى قتل [redacted] فالطفل
ما دام طفلا تابع لابويه في الكفر والاسلام فكلما انقلب حال ابويه تغير حكم
الطفل ايضا فان كان ابواه كافرين حال الولادة ثم اسلما حكم باسلامه ايضا كما حكم
بكفره اولا ولكن اذا ارتد ابواه بعد اسلامهما حال الولادة حكم بكفره وليس
في الادلة ما يدل على استمرار التبعية حال الولادة وان انقلب حال الابوين فلا وجه
للحكم باستمرار الاسلام التبعي الى البلوغ وان ارتد المتبوع مع انهم حكموا بانه لو اسلم
احد الابوين وهو طفل يحكم باسلامه ايضا وان كان ابواه كافرين حال الولادة
ففرقوا بين الاسلام التبعي والكفر التبعي وحكموا باستمرار الاول دون الثاني
ولو كان ابواه مرتدين حال الولادة فهل يحكم بارتداد الطفل ايضا او يحكم بكفره
الاصلي او انه مسلم والاقوى هو المتوسط كما هو واضح ثم انه لو استقل ولد الكافر
بالاسلام ووصفه واستدل عليه بالادلة القاطعة وصار من علماء الاسلام مثلا
او كان الكفر واهتدى به كثير من الكفار واستقل ولد المسلم بالزندقة وشيد
اركانها واضل كثيرا من المسلمين فهل يشمل ادلة التبعية لمثل هذا الفرض ايضا
او هي مختصة بما اذا لم يكن الطفل مميزا او كان مميزا واتفق رايه مع ابويه وشيع دينهما
كما هو الغالب في الكبار ايضا بل الناس كلهم الا القليل منهم تابع لدين ابائهم وانما يتخذون
دينهم دينا لانفسهم كما في قوله تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم
مقتدون فالتحقيق ان الادلة لا تشمل للفرض فانه لا عموم فيها وانما هي مطلقة
والاطلاق انما ينصرف الى ما هو الغالب الشايع وقد عرفت ان الشايع في الاطفال
هو التبعية اما لعدم التمييز او لموافقة ارائهم لاراء ابائهم وما فرضناه نادر لا يشمله الادلة

فالمستقل بالاسلام او الكفر ليس مشمولا لادلة التبعية اصلا وليس ذلك تخصيصا فيها
لعدم العموم كما عرفت وقد ادعى بعض الاعيان ان بقاء التبعية في الفرض مناف لمذهب
العدلية من القول بالحسن والقبح العقليين وانت خبير بفساده فان للشارع ان يحكم
على الاطفال بحكم ابائهم وان بلغوا في العلم ما بلغوا ولا قبح في ذلك اصلا وبما ذكرناه ينبغي
الشيخ قده حيث قال بصحة اسلام المراهق بل حكم باسلام الطفل اذا بلغ عشرا او قيل
انه قد قطع كما على ما في بعض كتبه بانه اذا وصف الاسلام حيل بينه وبين ابويه ... وقال
بعض انه فرض ان ذلك كله مناف لما هو كالضروري من الدين من كون الصبي
قبل البلوغ مرفوع القلم عنه لا عبرة بقوله في اسلام وكفر وعقد وايقاع وهذا
كما ترى فان رفع القلم انما هو بالنسبة الى المؤاخذة ومحصله ان الصبي ليس مكلفا بالاحكام
التكليفية واما الاثار الوضعية فلا ينافيها رفع القلم فلا وجه لعدم الجزم بتحقق اسلام
وكفر او عقد وايقاع ولا منع لكونه مسلوب العبارة وقد تنقح ذلك في محله ثم انه اذا
استقل ولد المسلم بالكفر حال الصغر فهو باق على اسلامه التبعي ويترتب عليه جميع اثار
الاسلام ولا يترتب عليه شيء من اثار الارتداد من وجوب القتل ولا بينونة الزوجة
ولا النجاسة ولا المنع عن الارث الى غير ذلك فان الشارع لما رفع القلم عن
الصبي فقد نزل كفره قبل البلوغ منزلة العدم وان كان مرتدا عن الفطرة
تحقيقا كما هو المفروض لكن الشارع لم يعتن بذلك حيث رفع القلم عنه فان
مقتضى رفع القلم عنه بالنسبة الى الارتداد ان لا يرتب عليه وعدم التضييق له من جهة
الارتداد وهذا ايضا عدم الاعتناء بكفره بوجه من الوجوه فليس لك ان تقول
ان رفع القلم انما هو بالنسبة الى المؤاخذة فمقتضاه عدم وجوب قتله واما
طهارته وصحته بعد البلوغ واما الجهات الوضعية كالنجاسة والمنع عن الارث
فلا يشملها رفع القلم فانا لا نقول ان رفع القلم يشمل الاثار الوضعية بل نقول
ان رفع القلم بالنسبة الى خصوص الارتداد عبارة عن عدم الاعتناء بكفره بوجه
من الوجوه ولذا لو بلغ ولد المسلم فاعرض عن الاسلام لا يقتل حتى الاباء بل يعرض
الاسلام ويضرب عليه فان اصر كان مرتدا فطريا كما قال الصادق عليه السلام في الصبي   مع الكفر

اذا شب فاختار النصرانية واحد ابويه مسلم فلا يرث ولكن يضرب على الاسلام
فالشارع لكثرة اعتنائه بالاسلام لا يرفع اليد عنه بمجرد الكفر حال الصغر فالصبي
اذا تشبث بالاسلام ولو كان تبعا لاحد ابويه فالشارع يرتب عليه اثار
الاسلام وان استقل بالزندقة فلا يعتني بها ومن هنا يظهر انه لا يبعد ان يحكم
باستمرار الاسلام التبعي وعدم انقلابه بارتداد المتبوع كما حكموا به من غير
تامل واما لو استقل ولد الكافر بالاسلام فلا ريب في زوال كفره التبعي وترتب
جميع اثار الاسلام عليه من الطهارة واختصاص الارث به من المورث الكافر مع
وجود الوارث الكافر ولا يرث منه الكافر ولو ارتد بعدما استقل به
من الاسلام ~~[illegible]~~ فلا اشكال في انه لو رفع القلم عنه كما هو يستفاد
من رفع القلم عنه وعدم الاعتناء بكفره انه اذا اسلم ولو كان يرتب عليه جميع اثار
الاسلام لتحققه بالفرض ولا ينافيه رفع القلم عنه لكنه لا يستقر اسلامه الا بعد البلوغ
فاذا استمر اسلامه الى البلوغ وارتد بعد البلوغ كان مرتدا عن الملة وان
لم يستمر اليه بل بلغ كافرا فهو كما لو كان اصليا ولا يرتب عليه اثار الارتداد الملي فانه
ليس للشارع غاية اعتناء باسلام الصبي كاعتنائه باسلام الكبير كي يرتب عليه احكام
الارتداد ايضا فان لم يكن اسلام الصبي اسلاما مستقرا فالاثار المترتبة عليه
مراعاة بالبلوغ فان لم يستمر اسلامه الى البلوغ انكشف انه كان على كفره التبعي
ولا يترتب عليه شيء من اثار الاسلام وهذا بخلاف الاسلام التبعي فانه في الحقيقة
اسلام الابوين لا اسلام مستقر والاثار ليست مراعاة بالبلوغ بل كلما اخر ترتب
عليه لانه مستقر ولذا لو بلغ كافرا واصر عليه كان مرتدا فطريا وبهذا البيان
يظهر الحال فيما رواه مالك بن اعين عن ابي جعفر ع في نصراني مات وله ابن اخ مسلم
وابن اخت مسلم وللنصراني اولاد وزوجة نصارى قال فقال ع ارى ان يعطى ابن اخيه
المسلم ثلثي ما تركه ويعطى ابن اخته المسلم ثلث ما ترك ان لم يكن له ولد صغار فان كان له ولد
صغار فان على الوارثين ان ينفقا على الصغار فاذا ... ابيهم حتى يدركوا فان ...

ولكنه لو فرض الاسلام الاستقلالي الى الحالة ويعود ما كان عليه من الكفر التبعي وترتب اثاره

كيف ينفقان فقال يحبس ولد ابن المسلمين ثلثي النفقة ويحبس ولد ابن الاخت ثلث النفقة فان ادركوا قطعا النفقة عنهم فان اسلموا وهم صغار دفع ما ترك ابوهم الى الامام حتى يدركوا فان بقوا على الاسلام دفع الامام ميراثهم اليهم وان لم يبقوا على الاسلام اذا ادركوا دفع الامام الميراث الى ابن اخيه وابن اخته المسلمين يدفع الى ابن اخيه ثلثي ما ترك ويدفع الى ابن اخته ثلث ما ترك فان الرواية تدل صريحا على ان النصراني اذا لم يكن له ولد الا صغار وكانت له زوجة نصرانية وابن اخ وابن اخت مسلمين فالميراث انما هو للابنين والزوجة محجوبة بهما لكفرها فانها لا ترث ونعلم ان الميراث انما يقسم على المسلمين وهي تحجب من الارث لكن لا يخفى ان هذا تردد التركة وتختار الكفر على الاسلام لان ما تحجب من الارث بعد عرض الاسلام عليه والامتناع فليس في الرواية منافيا لما ذكرناه سابقا من ان المانع هو الكفر المستند الى الاختيار فان كفر الزوجة هنا ايضا اختياري لانه يرد التركة تختار الكفر على الاسلام وايضا تدل باطلاقها على انه ان كان له ولد صغار فان لم يظهروا الاسلام وبقوا على كفرهم التبعي فعلى الابنين ان ينفقا عليهم مما ورثا من ابيهم الى ان يدركوا فان ادركوا قطعا النفقة عنهم وان اظهروا الاسلام حال الصغر يدفع التركة الى الامام فان بقوا على اسلامهم بعد البلوغ يدفع الامام ميراثهم اليهم والا فيدفع الى الابنين المسلمين هذا ما تشتمل عليه الرواية وقد اضطربت كلماتهم في المقام غاية الاضطراب حيث ان اكثر المتأخرين كالشهيد الثاني لم يعملوا بمضمونها وطرحوها تبعا للمحقق قده حيث صرح في باب الميراث للابنين من غير نفقة عليهم للصغار فان الرواية مخالفة للاصول والقواعد المسلمة حيث انها تدل على اعتبار اسلام الصبي مع ان الطفل بحكم ابويه وتابع لهما في الكفر والاسلام ولا اعتبار بكفره واسلامه وتدل ايضا على ~~مع نفيها الاثر مع الاسلام بعد القسمة~~ وعلى النفقة على الورثة من غير سبب وذهابها عنهم من غير عوض وان لك عملها الا انه في المختلف على المذهب فقد طرحوا الرواية وضعفها بما عرفت هذا حال المتأخرين واما

المتقدم

المتقدمون منهم كالشيخين والصدوق واتباعهم فقد اخذوا بالرواية لكن اكثرهم قد اقتصروا على مورد النص فقط فيما خالف الاصل على مورده فلم يطردوا الحكم على اجتماع مطلق الاطفال مع القرابة مطلقا نعم العنوان في كلام المحقق الطوسي والكيدري والحلبيين اجتماع القرابة مطلقا مع الاولاد الصغار لا وجه للاقتصار على المورد فان الامور المعتبرة في السؤال من كون المورث الكافر نصرانيا ووجود الزوجة النصرانية وكون الصغار اولاده دون سائر قرابته وكذا كون الوارث المسلم هو ابن الاخ وابن الاخت ونحوها من القرابة خصوصيات مستفادة من السائل ومن المفروض ان المورد لا يكون مخصصا للحكم والاقتصار على مورد اليقين فيما خالف الاصل انما هو فيما اذا تعلق حكم مخالف للاصل مع عنوان معين معلوم في كلام الامام عليه السلام والمذكور في الرواية فرع من عنوان كلي بين الامام عليه السلام حكم ذلك الفرع وافتى به ويسهل عليه تعبيره بقوله اعطي الخ فالامام لم يبين حكم عنوان مخالف للاصل كي يقتصر على مورده هذا او لا اقل من الاحتمال ومع احتمال ان يكون المذكور في الرواية عنوانا او فرعا من عنوان تعلق الحكم به لا مجال للاقتصار على المورد بل لا طريق لنا للاستنباط لوجود العلم الاجمالي بحكم مخالف للاصل عن الامام مع تردد موضوعه بين امور واحكام المواريث مما لا يمكن فيها الاحتياط فلا بد من ارجاع الامر الى اهله مع ان هؤلاء الذين بناؤهم على الاقتصار على مورد النص لم يعتبروا جميع الخصوصيات المذكورة في الرواية فانه لم يعتبر احد منهم وجود الزوجة للمورث كما انه لم يعتبر بعضهم كون المورث نصرانيا بل المنقول من كلام الشيخين والقاضي الاخوة للاب والاخوة للام مع ان المذكور في الرواية هو ابن الاخ وابن الاخت والعجب من المحقق قده حيث ان الشيخ جعل العنوان في النهاية هو الاخوة والاخوات والمذكور في النكت حكم ابن الاخ وابن الاخت ومع ذلك لم يلتفت مع مسامحتها ووقع في المتن هذا الكلام مضافا الى انهم لم يذكروا في كتبهم

الا الفقرة الاولى من الرواية وهي قوله فان كان له ولد صغار الى قوله قلت واما الفقرة الثانية وهي قوله فان اسلموا وهم صغار الخ فليس منها عين ولا اثر في كلماتهم فكانهم لم ينظروا الى الرواية اصلا وايضا قد ذكروا في الفقرة الاولى انه اذا بلغ الاولاد مسلمين فهم احق بالتركة وان اختاروا الكفر استقر ملك الوارثين على ما ورثاه مع انه لم يذكر ذلك في الفقرة الاولى بل انما ذكر ذلك في الفقرة الثانية وبالجملة ان ذلك كله مناف للاقتصار على مورد النص واما طرح الرواية لضعفها ومخالفتها للاصول والقواعد كما نسب الى اكثر المتأخرين فواضح الفساد فانه قد وصفها جماعة من اهل الحديث وغيرهم كالعلامة والشهيد بالصحة بل قد رواها المحدثون الثلاثة في الكتب الثلاثة واما مخالفتها للاصول فمسلم فلا يوجب الطرح بل يجب الاقتصار على مورد النص كما صنعه المتقدمون وان كان ذلك ايضا فاسدا في نفسه كما عرفت ومن العجب ان المحقق قده مع انه قد طرح الرواية فقد جعل خلاف مضمونها مسئلة مستقلة فقال انه لو خلف نصراني اولادا صغارا وابن اخ وابن اخت مسلمين كان لابن الاخ ثلثا التركة ولابن الاخت الثلث من غير نفقة عليهم للصغار وانت خبير بانه بعد طرح الرواية لا معنى لجعل خلاف مضمونها مسئلة مستقلة فانه فرع من المسئلة المعلومة وهي محجوبية الكافر بالمسلم نعم ينبغي التنبيه في محل آخر على عدم الفرق بين الكفر الاصلي والتبعي والتحقيق في المقام انه لا ريب في صحة الرواية فان الاخبار المدونة في الكتب الاربعة كلها معلوم الصدور فانها بتصريح مصنفيها قد اخذت من الاصول الاربعمائة التي كان يعول عليها في زمان الائمة بل قد عرض عدة منها على بعض الائمة عليهم السلام وهذه الاصول كانت كالشمس في رابعة النهار في الانتساب الى اربابها والعمل بها دون غيرها وقد بينا ذلك في محله تفصيلا والحكم المذكور في الرواية مطرد من جميع الجهات فالمورث اعم من ان يكون نصرانيا او يهوديا او مجوسيا والاولاد الصغار اعم من ان يكونوا اولادا او غيرهم والكبار المسلمون اعم من ان يكونوا ابناء اخ او اخت او غيرهما والحكم في الفقرة الاولى مثله في الفقرة الثانية كما حكم به كل من عمل بالرواية من ان الاطفال اذا بلغوا قطع النفقة عنهم فان اختاروا

الاسلام

الاسلام فهم احق بالتركة والا استقر ملك الوارثين على ما ورثاه واما ما توهم من مخالفة الرواية للاصول والقواعد فبين وهنه بيان ذلك ان ما يتوهم فيه المخالفة ذلك وجوب النفقة على الورثة بلا سبب وذهابها عنهم من غير عوض وهذا الحكم مقتضى القاعدة وليس في الشرع اصل يخالف ذلك فانه قد علم من الشرع كما ذكرنا سابقا انه يعتبر في استقرار امر التركة امران احدهما الاسلام بعد القسمة فانه لو اسلم الكافر قبل القسمة شارك الورثة المسلمين فيما تركه الميت وان كان اسلامه بعد القسمة فلا يعطى له شيء فانه اسلم بعد الاستقرار والاخر رد الاسلام واختيار الكفر بعد عرض الاسلام عليه فانا قد ذكرنا ان المانع ليس هو مطلق الكفر بل الكفر المستند الى الاختيار ومقتضى ذلك انه لا يستقر امر التركة بمجرد سبق القسمة على الاسلام من غير عرض الاسلام عليه وامتناعه عنه وقد عرفت ان ذلك مقتضى الاصل وصريح الرواية المتقدمة في المقتول الذي الخصوص له وارث كافر فاستقرار امر التركة يحتاج الى سبق القسمة على الاسلام واختيار الكفر عليه بعد عرض الاسلام وفي المقام يقسم ما تركه المورث الميت على الورثة المسلمين دون الاطفال لتحقق الكفر التبعي فيهم وذلك كفر مستقر لكنه ليس مستندا الى اختيارهم فان الصبي لا عبرة باختياره وردته فينتظر البلوغ فان اسلموا فهم احق بالتركة وان اختاروا الكفر فقد استقر التركة للمسلمين فقبل البلوغ وان كان يقسم التركة عليهم لوجود الكفر التبعي في الاطفال لكن لا يجوز لهم التصرف فيها فان امر التركة مراعى بالبلوغ لانتفاء احد الامرين المعتبرين في استقرارها اعني اختيار الكفر لعدم الاعتداد مع اختيار الصبي وردته فالتركة قبل البلوغ بين الصغار الكفار وبين الكبار المسلمين وليست مملوكة لاحد بالفعل فهذه التركة اولى مما لا بد ان ينفق منه للصغار حتى يبلغوا فيستقر امر التركة فانها ملك الصغار على تقدير فالنفقة ليست من مال الورثة المسلمين كي تجب عليهم بلا سبب وتذهب عنهم بلا عوض بل النفقة من المال الذي هو ملك الورثة على تقدير فقد

بحول الله وقوته ان ذلك مقتضى الأصل والقاعدة واما اعتبار اسلام
الصغير فقد ذكرنا انه ايضا مقتضى القاعدة ولا تشمل ادلة التبعية لما لو استقل
الصغير بالاسلام وقد عرفت ادعاء بعض الأجلاء ان التبعية مما في القاعدة
الحسن والقبح وبالجملة ان الكلمات في المقام مضطربة لا تكاد ترجع الى محصل
وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الكفر المانع من التوارث هو المستند الى اختلاف
الملة لا مطلق الكفر وان كان ارتدادا حكميا كما يتوهم فالمسلمون يتوارثون وان
اختلفت عقيدتهم لعدم اختلاف الملة وان كانوا كفارا يجب قتلهم والاجتناب
عنهم كالزيدية والاسمعيلية والحشوية ومطلق من خرج على امامه فهؤلاء المسلمين
كالمؤمنين في انهم يرثون من الكفار المختلفين معهم في الملة ولا يرثهم الكفار كما قال
بعض الفقهاء ان كفار ملتنا يرثون غيرهم وغيرهم لا يرثهم فح لا اشكال في تحقق
التوارث بين كفار ملتنا وبين المؤمنين لعدم المانع اعني اختلاف الملة فاختلاف
العقيدة وان كان موجبا للارتداد الحكمي لا يمنع من التوارث بعد اتحاد الملة فالتوارث
متحقق بين جميع فرق المسلمين و ... المؤمنين عدا الغلاة فانهم مشركون في الحقيقة
فملتهم غير ملة الاسلام كالبناء على ان الكفار ايضا يتوارثون وان اختلفوا في الملل
والنحل لان الكفر ملة واحدة والنبوي لعله يكون مفسرا بالاسلام والكفر مسئلة
الارتداد عن الفطرة كالموت في تقسيم ما له بين الورثة فاذا ارتد الرجل عن فطرة يجب قتله
وتقسم تركته حين ارتداده وتبين زوجته وتعتد عدة الوفاة وان لم يتمكن قتله بان
لحق حيا او مات باجله ولا يستتاب لانه لا توبة له بالنسبة الى ملك الاموال وان قبلت
لو تاب بالنسبة الى العقاب الاخروي وقد روى محمد عن الصادق ع ان كل مسلم بين
مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك
منه وامرأته بائنة منه من يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة
المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه وقد عرفت ان المرتد بالارتداد عن فطرة
من ولد حال اسلام احد الابوين ولم يعلم كفايته حال الانعقاد وهل يكفي في ترتب اثار الارتداد
الفطري

الفطري تجدد الاسلام التبعي وان بلغ كافرا او لابد من ان يسلم بعد البلوغ
ثم ارتد وجهان الثاني هل يكفي مجرد اظهار الاسلام او لابد من ان يوصفه كاملا وجوه
بل اقوال ولا ريب ان القدر المتيقن هو الأخير وهو الذي اختاره الفاضل
المقداد ثم قال واما عندنا المرتد عن فطرة بين ابوين مسلمين ولا يعلم الفطرة فبلغ
فاباء الاسلام استتيب وكيف كان فالمسئلة محل الكلام هذا حال الرجل واما المرتدة
المرتدة عن فطرة فقد قال الصادق ع اذا ارتدت استتيبت فان تابت ورجعت
والا خلدت السجن وضيق عليها في حبسها ويخرج البائن لا تقتل وتستخدم
خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب الا ما يمسك نفسها وتلبس خشن الثياب
وتضرب على الصلوات وبالجملة لا تقسم تركتها بمجرد الارتداد كما في الرجل ونحوها
الرجل لكن لا عن فطرة فلا تقسم تركته بل يستتاب فان تاب والا قتل وتقسم
تركته وتبين زوجته وتعتد عدة الطلاق من حين الاختلاف بينهما وقد مر في بابه
الاول منع ما عامله اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق كما
عنقه ولا يستتيبه ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتابه فان تاب والا ضرب
عنقه الثاني من الموانع القتل فهو اذا كان عن غير حق يمنع القاتل من الارث
سواء تعمد به او اخطأ نعم اذا كان بحق لا يمنع من الارث كما في القصاص والدفاع
عن النفس والمال المقتل به وقد ورد في الصحيح عن المؤمنين احدهما باغية
والأخرى عادلة اقتتلوا فقتل رجل اباه او ابنه او اخاه او حميمه وهو من اهل
البغي اليرثه قال نعم لانه قتله بحق فيفاد هذا الخبر عدم المنع فيما كان القتل بحق
وان جاز تركه كما في القصاص والدفاع عن المال ويدل على عمومه مطلقا سواء
كان عمدا او خطاء قولهم ع لا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطأ
وقولهم ع من قتل اخاه عمدا او خطأ لم يرثه ولئن ان الجواب كالذي نفي التسوية
بين العمد والخطاء في سببية القتل للحرمان من الارث فيفاد الخبر في سببية القتل
في ذاته لمنع القاتل من الارث من غير مدخلية احد في ذلك وقد تعلق الحكم في

اخر على نفس القتل وقالوا ع لا ميراث للقاتل وليس فيه ظهور مستقر في القتل العمدي
نعم قد يتراءى منه ذلك ولا يعتد بامثال ذلك فان المخطئ ايضا قاتل حقيقة ولا فرق
في استناده الى الشخص بين العمد والخطاء فيفاد الخبر ان حقيقة القتل في حد نفسه
بقرينة الخبرين السابقين نعم لو لم يرد ما هو نص في التسوية لا حكم بها بمجرد قوله ع
لا ميراث للقاتل فانه قضية مهملة لا تعميم فيها فقد علم من اخبار الائمة ان حقيقة القتل
في ذاته من غير فرق بين اقسام القتل لكنه خرج من ذلك خصوص قتل الولد امه
وقد فصل ع فيمن قتل امه وقال ان كان خطاء ورثها وان كان عمدا لم يرثها وذلك
التفصيل انما هو في خصوص الام فان الام هنا عنوان تعلق الحكم به ولا يجوز التعدي
الى غير الام فانه لا دليل على ان الام انما ذكرت من باب المثال وانها من دون خصوصية
بل لا موهم لذلك فالاخبار في هذا المقام طوائف بعضها صريحة وبعضها نص في التسوية
بين العمد والخطاء وبعضها الاخر مفصل في خصوص الام بين العمد والخطاء فلذلك
الطائفة الثالثة مخصصة لما هو نص في التسوية فليس بين الاخبار تعارض اصلا نعم
لو لم تكن الام عنوانا في الخبر المفصل بل كانت موردا او ذكرت من باب المثال كان
بين الاخبار تعارض بين ولا ان عوا ان الام انما ذكرت من باب المثال كان
تعارض الاخبار بينهم مفروغا عنه فقصدوا العلاج للتعارض نعم بعضهم ضعف الاخبار
الدالة على التسوية بين العمد والخطاء فطرحها او حملها على التقية واخذ باطلاق ما دل
على التفصيل بينهما فحكم بالارث مطلقا في الخطاء ومنع في العمد كذلك فاول من عالج التعارض الشيخ
المفيد قده وتبعه اكثر من تأخر عنه فحمل ما دل على التسوية على المنع من الدية خاصة
للنبوي الصريح ترث المرأة من مال زوجها ودينه ويرث الرجل من مالها وديتها ما
لم يقتل احدهما صاحبه عمدا فان قتل احدهما صاحبه عمدا فلا يرث من ماله ولا من
ديته وان قتله خطأ ورث من ماله ولا يرث من ديته وهذا كما ترى وان كان صريحا
في التفصيل في الخطاء بين التركة والدية لكنه لا يمكن ارادة ذلك مما دل على التسوية
بين العمد والخطاء لما عرفت من ان مفاده ان القتل بحسب ذاته سبب لحرمان
القاتل

القاتل من الارث ولا فرق بين اقسام القتل كالقتل العمدي والخطائي فالقتل
القتل الخطائي مثل العمدي فكما انه يمنع من الارث اذا تعمد بالقتل كذلك
اذا اخطأ فيه ولا خصوصية للعمد في ذلك فتدل هذه الاخبار على ان تمام مشروط
سبب المنع ليس الا القتل بلا قيد انما هو تام في سببيته على حد التاثير ومعلوم انه
الممنوع منه هو الارث فكل ما هو ارث فالقاتل محروم عنه ولا نظر للاخبار الى
خصوصية المال بوجه من الوجوه فالمال الذي تركه الميت يمنع القاتل عنه ولو
كان القتل خطاء فيستفاد من اخبار التسوية حرمان القاتل مطلقا من الارث الذي
ينصرف اطلاقه الى التركة المقابلة للدية فالخبر الذي مفاده الحرمان من التركة
لانصراف الاطلاق اليها كيف يمكن ان يراد منه الحرمان من الدية مع ان كونها
ارثا بعيد الدقة التامة والى جهة الكثرة فقولهم ع لا يرث الرجل الرجل اذا قتله
وان كان خطاء لا يجوز ان يراد منه انه لا يرث من الدية لانصراف الارث الى التركة
مع ان كلمات الوصلية ايضا ابية عن ذلك فانها تدل على ان المنع من الارث ليس مختصا
بصورة العمد بل الخطاء كذلك فكما ان القاتل عمدا ممنوع من الارث مطلقا تركة كانت او دية
كذلك القاتل خطاء فالتسوية بين العمد والخطاء اولا انما هي في التركة ثم بعد الدية
تعم الدية ايضا لكونها من مال الميت ومال الميت يرثه وارثه فالاخبار الدالة على
التسوية بين العمد والخطاء انما هي بالنسبة الى التركة فقط ولا نظر لها الى الدية
اصلا وانما علم حكمها من امر خارج عن هذه الاخبار وهو ان الدية ايضا مال الميت
قطعا ولذا منع منه القاتل عمدا فان لم يكن للعمد خصوصية في سببية القتل بل كان
الخطاء كالعمد فالقاتل خطاء يمنع من الدية ايضا لا محالة مع ان الخصوصية من الدية
مسلمة عند الجميع الا في التسوية بين العمد والخطاء وانما الاشكال في التركة وقد دلت الاخبار
على التسوية في ذلك بين العمد والخطاء فقد تحصل ان هذه الاخبار لا يجوز حملها
على المنع من الدية خاصة لاجل النبوي المذكور فلا يجوز العمل بمضمون النبوي
وليس في اخبار اهل البيت ع ما يدل على هذا المضمون نعم فيها ما يدل على تحقق عنوان القاتل

مطلقا عن التركة و اما التفصيل بين التركة و الدية في صورة الخطاء فليس لكل منهما ما يوجه
ذلك و لعل بعضهم حمل الخطاء في تلك الاخبار على شبه العمد و ما يدل على التفصيل
على الخطاء المحض و هو حسن على تقدير التعارض لكنه لا شاهد له فينبغي ما ذكر
ان القتل مطلقا مانع عن الارث اذا كان بغير حق فلو اعتقد و اهل الدم قاتل
ابيه فقتله ثم تبين الخلاف فلا يرث لانه متعمد في القتل و انما هو مخطئ في الاعتقاد و لو كان
مخطئا في القتل لم يرث ايضا و لو قتله مع اعتقاد انه لا يجوز قتله فانكشف انه جائز
القتل فلا اشكال في الارث لانه قتله بحق ثم المراد ابتنى ان الخطأ كالعمد فبتعبير ١٢ المحض
العمد او في بذلك لا نواجه سببا ما لا ان يؤدي الى الموت في ذاته و انما اتفق ذلك
فان ذلك خطاء حقيقيا لكنه يقرب فيما ادى الى الموت و لو اتفاقا فكان شبيها بالعمد
و لا فرق في ذلك بين السبب السائغ كضرب المعلم المتعلم للتاديب و قطع الطبيب
الجرح للاصلاح و الممنوع كالضرب بغير تاديب فالقاتل في كل منهما يمنع من التركة
و الدية و صرح الفضل بن شاذان و العلامة بالارث مطلقا و لو كان السبب سائغا
كالمصاحبة في النائم و الساقط عن اختيار مع ان ما ذهبنا اليه كفقه الاصحاب منع القاتل
مطلقا من الارث من غير فرق بين العمد و الخطاء المحض فضلا عن شبه العمد و كذا
لا فرق في القتل بين ما يوجب قصاصا او كفارة و غيره كما في قتل الوالد الولد فانه يمنع
من الارث و ان لم يكن عليه قصاص و لا كفارة و هو المنصوص في اخبار اهل البيت
عليهم السلام و المطابق للحكمة و هو عصمة الدماء من معاجلة الورثة فتخصيص القتل بما يوجب
قصاصا او كفارة لا معنى له كما انه لا معنى للاشكال في ثبوت الدية في السبب السائغ المؤدي
الى القتل لوجود الاذن في الفعل فلا يتعقبه ضمان فان غاية ما يترتب على الاذن انما
هو عدم المؤاخذة على القاتل كما في تعزيرات القضاة و اما الضمان فلا ينافيه الاذن
في الفعل كما في القضاة و قد قيل بان عمد الصبي و المجنون بحكم الخطاء فيرثان لما
عدا الدية مع التفصيل المذكور و فيه انه لو تحقق العمد في المجنون لا يتحقق في الصبي
فلا معنى لكونه بحكم الخطاء نعم لا يؤاخذان مع الفعل لكن القصاص لا مانع منه بعد البلوغ
و الافاقة فعلى القول بالتفصيل ايضا لا معنى له في المقام كما هو واضح و لو وطئت ذات الولد
من

من يرثه فلا اشكال في استناد القتل الى الراكب فيمنع من التركة و الدية و كذا
١٢ و النائم في السائق و القائد و عن الفضل منع الراكب من الارث مع اشكاله في القائد
و السائق فرق بينها الفضل و منعها العلامة و هذا عجيب من مثل الفضل لعدم
الفرق بينهم في استناد القتل اليهم كما انه عجيب منهما الاتفاق على الارث فيمن حفر
بئرا في غير حقه فاصيب لعدم صدق القتل فانه لا ريب في صدق الفاعل على المسبب
كالطبيب المذكور لا يبعد التفصيل و التعدية في حقه فلا وجه للاشكال في المنع ان كان من
جهة الصدق و ان كان لاجل تحقق السببية فلا معنى للاختصاص بغير الحق و لو لم
يكن للمقتول اولاد للصلب فيه انه ولد القاتل كما هو المنصوص فلو لم يكن
له وارث سوى المقتول كان الميراث لبيت مال المسلمين و للامام المطالبة
بالقود و الدية مع التراضي و ليس له العفو عن الدية لما رواه ابو ولاد
عن انه سئل الصادق ع عن رجل مسلم قتل مسلما عمدا فلم يكن للمقتول
اولياء من المسلمين الا اولياء من اهل الذمة فقال على الامام ان يعرض على قرابته
من اهل بيته الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل و ان
شاء عفا و ان شاء اخذ الدية فان لم يسلم احد كان الامام ولي امره فان شاء قتل
و ان شاء اخذ الدية فجعلها في بيت مال المسلمين لان جناية المقتول كانت
على الامام فكذلك تكون ديته لامام المسلمين قال فان عفى عنه الامام فقال انما هو
حق جميع المسلمين و انما على الامام ان يقتل او يأخذ الدية و ليس له العفو و الرواية
تدل صريحا على امرين احدهما كون الميراث لبيت مال المسلمين و الاخر عدم جواز
العفو عن الدية لكونها حق جميع المسلمين فاحدهما علة للاخر و قد تسالموا على الحكم الاول
اعني عدم جواز العفو مع انكارهم علته اعني كون الدية لبيت مال المسلمين فانهم
قالوا بان الدية للامام فانه وارث من لا وارث له و الدية من الانفال التي
ملكها الله اياه و انت خبير بان الرواية تنادي باعلى الصوت بان الدية لبيت
مال المسلمين فهي حقهم و لذا لا يجوز للامام العفو عنها لعدم كونها حق الامام فقط

كون الدية حق الامام ان يجوز له العفو كما يجوز لسائر الورثة فلا معنى للتفكيك
بين الامرين و مثل ذلك ما حكي عن ابن ادريس من تجويز العفو للامام لانه وليه
فانه صرح بان الدية كانت لبيت مال المسلمين كتركته لان جنايته عليه لانه عاقلته و
قيل ان الرواية لا اشكال لها مع جعل الدية في بيت مال المسلمين مخالفا على الاصحاب
من كونها للامام فلا بد من طرحها او حملها على ارادة بيت مال الامام من حيث الامامة
الذي مرجعه في الحقيقة الى المسلمين فالمراد من جعلها في بيت مال المسلمين جعلها في
بيت مال الامام الذي هو سيد المسلمين فبيت ماله بيت مال المسلمين لانه
سيدهم و فساد هذا الكلام اوضح من ان يبين ثم ان الدية سواء اخذت في حال
الحيوة كما في جناية الاطراف او بعده كما في الجناية على النفس و الجناية على
الميت من جملة امواله اما دية جناية الاطراف الماخوذة في حيوته فهي قيمة
العضو التالف و قد اخذ و ملكها في حيوته و اما دية الجناية على النفس كدية
الجناية على طرفه بعد الموت فلانها قيمة النفس و الطرف فالدية بدل النفس
و الطرف الذي هي نفس الميت و طرفه و هو اولى بنفسه من غيره فهو اولى بالدية
مطلقا من غيره لانه اقرب الاموال الى الميت فلو امكن حيوته بعد خروج نفسه كان
اولى بالدية من غيره قطعا فالدية مال الميت و راجعة اليه و ان زال عنه السلطنة
فاذا كانت الدية من اقرب الاموال الى الميت فيقضى منها دينه و يخرج منها
وصاياه سواء كانت دية عمد او خطاء و في خبر اسحق عن الصادق ع ان رسول الله ص قال
اذا قبلت دية العمد فصارت مالا فهي ميراث كسائر الاموال و في خبر السكوني عن
امير المؤمنين ع من اوصى بثلثه ثم قتل خطاء فان ثلث ديته داخل في وصيته الى غير
ذلك من الاخبار و بما ذكرنا ظهر فساد منع قضاء الدين من الدية مطلقا لانها ليست
من اموال الميت التي تركها فانك قد عرفت انها عوض نفس الميت و هو اولى
بنفسه من غيره فالدية اقرب الاموال اليه كما ان دية النفس اقرب من دية الاطراف
المستحقة عليه في حيوته كما انه ظهر فساد ما عن بعضهم من اختصاص المنع بخصوص
دية

دية العمد لان الواجب فيه القصاص الذي هو حق الوارث فالدية الماخوذة
هي عوض عن حقه لا من تركة الميت فيها لما عرفت من ان الدية مطلقا عوض النفس
فانها قيمة الحر و انما يعبر عنها بالدية لشرافة الحرية فهي لا محالة بدل النفس التي
لكونه اولى بنفسه اولى ببدل نفسه نعم كان الثابت اولا للوارث هو القصاص
فاذا لكن كان له ان يسقط عمن عليه القصاص و يصالحه على الدية التي هي بدل
النفس مع ان الاولى للصلح هو الاسقاط القصاص عنه و استحقاقه للقيمة فالثابت
للوارث اولا هو القتل بالقتل فان منع عن ذلك فله ان ياخذ بدل النفس
و قد ورث هذا من الميت فانه كان له اولا القتل بالقتل و ثانيا الاخذ
ببدل نفسه و ان لم يمكن شيء من ذلك في حقه و قد يجاب بان الدية و ان كانت
عوضا عن القصاص لكن القصاص حق للميت فانه المستحق للازهاق
روح القاتل و ثبوته للوارث انما هو بالارث منه فكان القاتل كان ضامنا
للمقتول بمثل القتل الصادر عنه فاذا صالح الوارث على الدية كان كمن فيه العوض
عن المثل الذي يستحقه الميت فلا اشكال في عد ذلك من امواله و قد عرفت
ان القصاص و ان كان حقا للميت لكن الدية ليست عوضا عن حقه و انما هي
قيمة نفسه و قيمة الشيء بدل ذلك الشيء و هذا لا خفاء فيه و اذ قد عرفت ان الدية
من جملة اموال الميت فلا بد ان يقضى منها دينه و يخرج منها وصاياه كما ورد فيه
نصوص كثيرة و يرثها كل مناسب و مسابب سواء كانت دية عمد او خطاء و
سواء كان الوارث ممن يرث القصاص او لا كاحد الزوجين بالنسبة الى الاخر
فانه لا يرث القصاص لكن لو وقع التراضي بين من عليه القصاص و من له الدية
ورثا نصيبهما كما هو المنصوص في الاخبار الكثيرة و ما رواه السكوني من ان عليا ع
كان لا يورث المرأة من دية زوجها شيئا و لا يورث الرجل من دية امرأته شيئا
و لا الاخوة من الام من الدية شيئا محمول على التقية لو كان ذلك من شعارهم او
ان يكون احدهما قاتلا كما هو الاقرب او انه اشتباه من الراوي و ان كان ذلك بعيد

وقد يقال بان الدية عوض حق القصاص الذى هو لعوضها فلا وجه لان يرثها من عرفت
ما فيه وبالجملة فالدية يرثها جميع الورثة نعم خرج من ذلك خصوص الاخوة والاخوات
من الام لانه صحيح ابن سنان قضى امير المؤمنين ع ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة
والاخوات من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا وغيره لكن النصوص من الحق
لم يذكر فيها الا الاخوة والاخوات ولا دليل على كونهما يرثان وانهما اتحادا كرامة
باب المال فليس لنا التعدى الى مطلق المتقرب بالام كما هو اختيار فى كتب الفقها
وبعضهم قطعوا بالمساواة اى الاولوية ضرورة اقربيتهم من غيرهم من الاخوال والخالات
الثالث من الموانع الرق وهو المعروف بين الفقهاء وقد صرح الاجماع فى الوارث والموروث
لكنه لا يناسب هذا التعميم بما بنوا عليه من عدم ملك العبد فانه لا مال للعبد مع هذا الفقدان
كى يورث نعم بالنسبة الى الوارث يمكن ان يقال ان المتروك يرجع اليه عوض الموروث لكنه
يدخل فى ملك سيده لعدم ملك العبد وانما الرقية تمنع من الوراثة وقد تنبه لذلك
بعضهم ثم قال والامر فى ذلك سهل بعد ان كان عدم التوارث بين الحر والمملوك
مسلما متفقا عليه اقول انه سيتضح لك انه ثم انه لا يبعد الاشكال فى اعتبار
الرقية فى الوارث فى الجملة والاخبار فى ذلك بالعموم واطلاقها كما ستتلو عليك
بعضها انه تقول من المعلوم ان المانعية انما هى مع تقدير ملك العبد والا لم يكن
معنى لاعتبارها فى الوارث ايضا فانه مع تقدير عدم ملكه لا معنى لرجوع المال اليه وان
دخل فى ملك سيده فالعبد اذا لم يصلح لان يرجع اليه المال لم يكن معنى لمنع الرقية كما
انه لا معنى له فى الموروث واما ما ذكر من ان عدم التوارث بين الحر والمملوك
مسلم ففيه انه لو سلمنا دلالة الاخبار على اعتبار الرق فى الوارث مطلقا انها ليست
محدودة بحد فلا دلالة فى الاخبار على ان الحر لا يرث مملوكا حتى مع تقدير الملك
بل انما الاخبار تدل على ان الحر والمملوك لا يتوارثان ولا دلالة فى ذلك على
نفى التفاعل من الطرفين بان لا يرث هذا من ذاك ولا يرث ذاك هذا فان نفى
التفاعل يصدق بانتفاء الفعل من الطرف الاخر ايضا كما ان الامام ع فسر السنة
المتقدم بذلك فتفسيره ع دليل على ارادة هذا المعنى فى المقام ولا اقل من الاحتمال

فمع

٢ لو لا الرقية
٣ فيمنع منه الرق م

فمع قيام هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال به على المدعى مع انه بعد ان المتيقن ملك العبد
وان الرقية تمنع فى الوارث فى الجملة يعلم ان التفاعل انما نفى من الطرفين لو اريد ان
المراد ان المملوك لا يورث حرا او انه ان الحر يورث المملوك وبالجملة فلا دلالة فى الاخبار
على ان المملوك لا يورث فمع تقدير ملكه لو عدم الملك لم يتم لو مات العبد وترك مالا كان يستقل
فيه حال حياته من فاضل الضريبة وارش الجناية فلو انه لو لا اطلقهم بانه لا يورث
حتى بالنسبة الى ما يستقل فيه بل ينتقل الى بيت المال فقد ظهر ان كون عدم التوارث بين الحر
والمملوك متفقا عليه انما هو بين القائلين بعدم ملك العبد لعدم التوارث فى ليس كذلك
الرق ما تقابل بعدم مال للعبد فالمهم بيان ان العبد يملك كما يملك الحر او لا فالكلام
فى المقام يقع فى مقدمة وثلاث مقامات اما المقدمة ففى بيان ملك العبد فنقول انه اما ان
يراد من عدم ملكه عدم صلوحه وقابليته لان يملك شيئا لعبوديته فانها تجعله عند البهائم
وهذا هو الظاهر من كلماتهم بل صريحها او اما ان يراد منه ان الصلوح والاقتضاء تام و
العبودية مانعة من حصول الاستيلاء له على المال فلا يحصل له حينئذ فعلية ما دام عبدا او انما
هو يحصل لمولاه لكونه مستوليا عليه وعلى ما بيده لمولاه واما ان يراد منه ان العبودية
تمنع من استقلال العبد بما فى يده بمعنى انه يملك ويحصل له الجهة الفعلية بجميع الاسباب
المملكة من الهبة والحيازة والبيع ونحو ذلك لكنه محجور عن التصرف فى ماله فلا ينفذ
تصرفاته الا برضا سيده فهذه ثلاث احتمالات فى ملك العبد اما الاول منها ففى غاية
السقوط وتوضيح ذلك يكشف حقيقة العبودية بيان ذلك انه لا ريب انه لا فرق
بين العبد والحر قبل الرقية فانهما مشتركان فى الجهات التكوينية وليس العبد
الحر من قبيل الانسان والنسناس بالضرورة فهما مستويان فى الذاتيات قطعا و
من المعلوم الواضح ان الوجه فى ملك الحر للاموال انما هو استيلائه على نفسه واولويته
نفسه من نفسه فان الانسان لكونه ذى نفس ناطقة له جهتان العقل والنفس
فالنفس هو ذاته وحقيقته واما العقل فهو كون النفس بحيث يدرك النظريات

والامور الخفية من قبح الاشياء وحسنها فتلك الجهة يبعث النفس على الفعل والترك
فالانسان باعتبار هذه الجهة له استيلاء على نفسه واولوية بنفسه من نفسه
ومن غيره ومرجع تلك الاولوية الى كون الشئ نفسه لا ان هنا امورا متغايرة احدها
اولى بالاخرى ومستولى عليه نعم هذه الاولوية مختصة بالانسان وان كان مجنونا
الفرسها او الوجه انما هو وجود جهة العقل فيه دون غيره من الحيوان والجماد فالانسان
انما استولى على نفسه وكان اولى بنفسه من غيره استولى على ما بيده ايضا وكان اولى
به من غيره فهو من حيث هو انما يملك الاموال لكونه ذى نفس ناطقة وتلك الجهة تحقق
تلك الجهة فى جميع اقسام الانسان من غير فرق بين العبيد والاحرار فالعبد قبل
الرقية كان يملك ما فى يده لكونه انسانا ومن الضرورى ان الرقية لم تزل جهة الانسانية
حتى يكون كالبهائم فان معنى استرقاقه احاطة الغير واستيلائه عليه فكانه جعل حبلا فى
رقبته يجره الى اى طرف شاء فهذا الغير اولى به من نفسه نعم هذا الاستيلاء التام انما هو فى جهة
الاستخدام فله ان يستخدمه باى نحو شاء فتلك العبد انما هو فى جهة الاستخدام ولذا
عبر عنه بملك الرقبة والغرض من التقييد الاشارة الى ضعف ذلك الملك وانه ليس مثل
العين بقول مطلق فجسد العبد ليس مملوكا للمولى كسائر الحيوانات ولذا
لو اتلفه او يستحق العبد فى ارش الجناية لكونه بدل عضو الذى ليس ملكا للمولى
وبالجملة ان طرو الرقية على الانسان انما اوجب قهر الغير وغلبته عليه
واضمحلال رايه فى جنب رايه واما الجهات الانسانية المقتضية لاستيلاء العبد
على ما بيده فهى باقية مع ما لا يحصل فيه بسبب الرقية نقص من هذه الجهات
ومقتضى بقاء تلك الجهات ان يملك بجميع الاسباب المملكة ومقتضى استيلاء المولى عليه
ان يستولى على ماله ايضا بعد الرضا بتصرفاته وان يمنع من تصرفاته فقد ظهر بما بيناه انه
لا سبيل الى دعوى ان العبد بمنزلة البهائم وليس له قابلية الملك وظهر ايضا ان
صلوح العبد للملك وحده ما يقتضى ملكه بالاسباب المملكة مما لا ينبغى التامل فيه هذا
كله مضافا الى ان العبد يستقل فى فاضل الضريبة وارش الجناية وفيما ملكه مولاه بالهبة

ونحوها

ونحوها والصلوح للتملك وعدمه لا يختلف بحسب الموارد فاذا ثبت ذلك فى مورد كشف
عن الصلوح للتملك مطلقا وايضا لو كان مثل البهائم لم يكن معنى لعتقه من الزكاة فانه لم يكن
وارثا حرا والخمر الوارث عنه فان عتقه منها انما هو لانتقال التركة اليها ملكا لها
والشارع قد اعتق مضطرا لا ملكه بالميراث وهو عتقه منه واعطاء الباقى له اذ او فى
ثمن رقبته ولو لم يكن معنى للكاتبة فان مال الكاتبة انما يملكها العبد ويعطيها لمولاه
فى ثمن رقبته ولو لم يتملك للكاتبة لم يكن معنى لهذه المعاوضة الا ان فانه انما
كان مال الكتابة ملك المولى لزم ان يعاوض المولى ماله بماله وهذا لا يكاد
يتعقل له معنى وهذا كله مع قطع النظر عما افتناه من برهان العقل القوى الدال على
بطلان الدعوى المذكورة واما الثانى وهو ان يكون الرقية مانعة من حصول الاستيلاء
الفعلى ويكون المواليد المذكورة مختصة بالتمليل فهو احتمال لكن لا دلالة له لا من
العقل ولا من الشرع بل فى الشرع ما يدل صريحا على انه يملك مطلقا وان لم يستقل
بما ملكه كما عن سعد بن سعد عن ابى جرير قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن
رجل قال لمملوكه انت حر ولى مالك قال لا يبدا بالحرية قبل المال يقول لى مالك
وانت حر برضا المملوك فان ذلك احب الى والوجه فيان كره الامام ع من تقديم
المال على الحرية ان العبد مالك لماله فاذا ابتدا بالحرية استقل العبد بملكه و
لا يبقى للمولى سلطنة على ما استقل فيه الا ان يأخذ منه غصبا عليه بخلاف ما
لو بدا بالمال قبل الحرية فانه ما دام عبدا للمولى ان ياخذ امواله منه ويجعلها لنفسه
ثم يعتقه او يعتقه الى غير ذلك من التصرفات ولذا قال ع يقول لى مالك يعنى انه
ياخذ ماله اولا لانه يعتقه والمملوك ايضا يرضى بذلك ونحوه عن اهل الشرع عليهم السلام
واصرح من ذلك ما رواه اسحاق بن عمار عن ابى عبد الله ع عن الرجل ان مكاتبا اعتق
عبدا له فقال له ان مالى لى ولى عليك ذلك لو كنت لك فان اعتقته الملك الى العبد صريح
ما يكون فى تملك العبد ومعنى كونه له اى ذلك ان مال العبد ينتقل بالعتق من لا
يعنى ان الحبة للعبد [illegible] المال وللمولى [illegible] اولوية له بهذا المال لا [illegible]

بالمالك فالعبد مالك للمال والمولى مالك للمالك للمال فيكون المال بينهما بمعنى ان
العبد يملك لما تحت يده ولا يستقل بالتصرف فيه وانما الاستقلال بالتصرف للمولى
وقد يستدل على هذه الدعوى بوجوه الاول قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وهو كل على مولاه فكلمة شيء نكرة في سياق النفي فتعم وعدم القدرة عبارة عن عدم التمكن من فعل من
الافعال من اقسام المكاسب وغيرها لانتفاء الملكية في المملوك او الرقية فهو يسبب عنه
معه مع التكسب فيجعل العبد بهذا المعنى لا يبطل عدم تملكه بالمال اذ اوصل اليه كلا بالهبة او نحوها
مع انه سبحانه ليس في مقام بيان ان العبد لا يملك شيئا وانما يفرض مثلا وهو عبد
مملوك عاجز عن كل شيء وحرا متمكنا مو سرا منفقا بانهما لا يستويان مثلا ويعجب عن استه
بالايه الشريفة وضم اليها قوله تعالى وهو كل على مولاه مع ان الايه الاخرى التي هي هذه
الايه وكيف كان فالايه اجنبية عن ملك العبد وعدمه ونحو ذلك ودون اشتراع ان العبد لا يملك
الا فاضل الضريبة وارش الجناية لكثرة ما عرفت من صراحة الاخبار المتقدمة في تملكه لذلك
ان يحمل امثال ذلك على نفي الاستقلال فان العبد اذا كان محجورا عن التصرف في املاكه
لكونه مالكا فيصح نفي الملك عنه بقول مطلق فاستثناء فاضل الضريبة وارش الجناية انما
هو من الاستقلال فلا يستقل العبد الا فيهما فقد تبين ان هذه الدعوى كيف فهمت
فتحتمل الاحتمال الثالث وهو ان الرقية انما تمنع من استقلال العبد في اموره فالعبد
يملك بجميع الاسباب المملكة لكن تصرفه لا ينفذ الا برضا المولى فالمولى هو الاولى بالتصرف
في املاك العبد باي نحو شاء حتى ان شاء يجعلها ملكا لنفسه فان ذلك مقتضى الولاية بالعبد
من نفسه فيكون باولى له ايضا اولى من المقام الاول في علاقة ارث العبد وفيه مراحل المرحلة
الاولى انه لا ريب في ان العبد لا يرث للاخبار الصريحة في ذلك وفيها روى محمد بن مسلم عن احدهما
انه قال لا يتوارث الحر والمملوك وعن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال العبد لا يرث و
الطليق لا يرث وعن الصادق ع في حديث قال لا يرث عبد حرا وسئل عنه ع ايضا عن المملوك
والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا وعن ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال من اعتق على
ميراث قبل ان يقسم فله ميراثه وان اعتق بعدما يقسم فلا ميراث له الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على عدم ارث العبد والاخبار في ذلك قريبة من حد التواتر فعدم ارث العبد في الجملة مقطوع

لا اشكال فيه المرحلة الثانية في ان الاخبار المذكورة مهملة لا اطلاق فيها فلا يستفاد منها عدم ارث
العبد بقول مطلق وانما يعلم التفصيل من الاخبار الاخر الواردة في الميراث والوصية وهما بابان
الى العبد على نسق واحد فكما ان الاخبار صريحة في عدم الميراث كذلك هي صريحة في منع الوصية
له بل الوصية في الحقيقة ليست الا جعل الموصي له وارثا للثلث فانتقال مال الميت الى الوارث
اما بجعل الشرع كما اذا ورثه بالنسب او السبب وبجعل صاحب المال كما في الوصية فالثلث الذي
هو راجع الى الميت انما يجعله ميراثا للموصى له بعد انقطاعه عن نفسه فالمال الراجع اليه بالميراث
والوصية متحدان ذاتا وكل منهما خلافة عن الميت في تركته فاذا اتحدا في الذات اتحدا في الحكم الا
كما هو معلوم من الشرع فان الاخبار تدل على عدم جواز الوصية للعبد وانه لا يرث فلا تدل
فتحصل من ذلك ان نفي العبد عن الميراث مثل نفيه عن الوصية له فيقتضي القول بعدم ارثه
مطلقا عدم جواز الوصية له ايضا مطلقا مع ان الوصية للعبد في الجملة وفي بعض الموارد ثابتة مما لا ريب فيه
فيه فالاخبار الناهية عن الوصية له لا اطلاق فيها وانما هي مجملة والتفصيل انما هو في الاخبار
الاخر فمن ذلك يظهر ان ما يدل على عدم ارثه ايضا مجمل وقد علم من الشرع ان الثلث اذا في
بثمن رقبة العبد بان كان بمقدارها او اكثر منه او كان اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة يصح
الوصية للعبد كما روى عن الحسن بن صالح عن ابي عبد الله ع في رجل اوصى لمملوك له
بثلث ماله فقال يقوم المملوك بقيمة عادلة ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث
اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من
قيمة العبد اعتق العبد ودفع ما فضل من الثلث بعد القيمة فعلم من ذلك ان عدم جواز
الوصية للعبد انما هو اذا لم يبلغ مال الوصية ثلاثة ارباع قيمته والا يصح الوصية له ويسعى
في الربع الباقي ومن ذلك يظهر حكم الارث ايضا وان التركة اذا كانت بقدر القيمة او
اقل منه بقدر ربع القيمة يرث والا فلا يرث فالاخبار الدالة على عدم ارثه والوصية له
انما هي فيما اذا لم يبلغ المال ثلاثة ارباع قيمته والا فلا اشكال في ارثه والوصية له وقد
ورد في باب الميراث ايضا ان العبد يشترى من مال الموروث ويدفع اليه ما فضل بعد
القيمة فارث العبد والوصية له مما لا ينبغي التامل فيه الا انه محدود بالحد المذكور وهذا
محل تحقيق وروى عن اهل البيت عليهم السلام وقد بينوا حد الحكم فيما روى عنهم كما يظهر من

ورواية عبد الرحمن بن الحجاج الاتية وهو ان المملوك ما دام باقيا على الرقية فكل ما يملكه
بينه وبين مولاه كما ذكرناه سابقا بمعنى ان المولى له سلطنة واستيلاء على مال العبد يتصرف
فيه كيف يشاء وما يملكه بالارث والوصية اذا بلغ الحد المذكور يصرف في ثمن رقبته ويخرج
عن الرقية فيرث ويصح الوصية له لعدم كراهة الشارع مع الورثة في ذلك واما اذا لم يبلغ ذلك الحد فان
اعتق بعد ارثه ويبقى في الباقي كان ذلك زيادة مضرة على الورثة ولم يرض الشارع بذلك وان
انتقل الى العبد مع بقائه على الرقية كان ذلك بينه وبين مولاه ولا ينفع الشارع عن ذلك
في مقصود الميراث والوصية ولذا لا يرث ولا يصح الوصية له ويظهر من الاخبار الاخر ما
ينافي ذلك التحديد وهو انه اذا ملك العبد سدس قيمته يصح الوصية له ففي صحيح عبد
الرحمن بن الحجاج قال سألني ابو عبد الله ع هل يختلف ابن ابي ليلى وابن شبرمة فقلت
بلغني انه مات مولى لعيسى بن موسى فترك عليه دينا كثيرا وترك مماليك يحيط دينه باثمانهم فاعتقهم
عند الموت فسألهما عيسى بن موسى عن ذلك فقال ابن شبرمة ارى ان تستسعيهم في قيمتهم
فتدفعها الى الغرماء فانه قد اعتقهم عند موته وعليه دين يحيط باثمانهم وقال ابن ابي ليلى ارى
ان ابيعهم وادفع اثمانهم الى الغرماء فانه ليس له ان يعتقهم عند موته وعليه دين يحيط
باثمانهم وهذا اهل الحجاز اليوم يعتق الرجل عبده وعليه دين كثير فلا يجيزون عتقه اذا
كان عليه دين كثير فرفع ابن شبرمة يده الى السماء وقال سبحان الله يا ابن ابي ليلى متى
قلت بهذا القول والله ما قلته الا طلب خلافي فقال ابو عبد الله ع فعن راي ايهما
صدر قال قلت بلغني انه اخذ براي ابن ابي ليلى وكان له في ذلك هوى فباعهم وقضى
دينه فقال مع ايهما من قبلكم قلت مع ابن شبرمة وقد رجع ابن ابي ليلى الى راي ابن شبرمة
بعد ذلك فقال اما والله ان الحق لفي الذي قال ابن ابي ليلى وان كان قد رجع عنه
فقلت هذا ينكسر عندهم في القياس فقال هات قايسني فقلت انا اقايسك فقال
لتقولن باشد ما تدخل فيه من القياس فقلت له رجل ترك عبدا لم يترك مالا غيره
وقيمة العبد ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع قال
يباع العبد فياخذ الغرماء خمسمائة درهم وياخذ الورثة مائة درهم فقلت اليس
قد بقي من قيمة العبد مائة درهم عن دينه قال بلى قلت اليس للرجل ثلثه يصنع به ما شاء

ويدل على ذلك الفاضل

قال بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة حين اعتقه قال ان العبد لا
وصية له انما ماله لمواليه فقلت له فان كان قيمة العبد ستمائة درهم ودينه اربع
مائة درهم فقال كذلك يباع العبد فياخذ الغرماء اربعمائة درهم وياخذ الورثة
مائتين ولا يكون للعبد شيء قلت فان قيمة العبد ستمائة درهم ودينه ثلاثمائة درهم
فضحك ع فقال من هنا اتى اصحابك جعلوا الاشياء شيئا واحدا ولم يعلموا السنة
اذا استوى مال الغرماء ومال الورثة او كان مال الورثة اكثر من مال الغرماء لم يتهم الرجل
على وصيته واجيزت وصيته على وجهها فالان يوقف هذا فيكون نفسه للغرماء
ويكون ثلثه للورثة ويكون له السدس وعن زرارة عن احدهما ع في رجل اعتق مملوكه
عند موته وعليه دين قال ان كان قيمته مثل الذي عليه ومثله جاز عتقه والا لم يجز وهذا
تلك المملوك يسترد السدس فهذه الروايات المذكورة صريحة في ان المملوك اذا ملك سدس
قيمته ينفذ الوصية له مع ان الرواية المتقدمة المشتملة على التحديد تدل على انه اذا ملك اقل
من ثلاثة ارباع قيمته لم ينفذ الوصية له فينبغي ملاحظة مدلوليهما لنعرف وجه التنافي والجمع ونتعرض بالتوضيح
لفقه الروايتين اولا ثم لشرح المفردات ثانيا ثم لبيان المراد منهما فنقول ان عبد
الرحمن بن الحجاج كان من اجلاء الشيعة عالما متبحرا ثقة وقال الصادق عليه السلام
انه احب ان يرى مثلك في الشيعة فانه كان محشورا مع العامة ويحضر مجالسهم ويكلمهم
في العلوم فيغلب عليهم لفطانته وذلاقة لسانه ولذا قال ع في ذيل الرواية ان اصحابك
لانه كان من العامة كما يوهمه ظاهر الكلام واما ابن ابي ليلى وابن شبرمة فهما من فقهاء العراق
وكانا يترافع الناس اليهما ويسئلهما الحكام كما سئلهما عيسى بن موسى الذي كان واليا
بالعراق عن عتق مولاه مماليكه عند الموت مع وجود دين كثير عليه وسؤال عيسى بن موسى يحتمل
ان يكون معتقدا لم يمكن له دراية بسيرة ولذا التجأ الى الامر وسئل عن صحة عتقه كما انه يحتمل
ان يكون رقا وعلى هذا التشهير ما ذكرناه من علاقة العبد بالمال بسبب ان فعله وعن راي ايهما صدر
سؤال عن ان الرجل يعني عيسى بن موسى براي ايهما اخذ فقوله مع ايهما من قبلكم يعني ان ميل
الناس الى ايهما بعيد عنه ويا خذون برايه فكلام من موصوله والقبل بكسر القاف وفتح الباء

يقال فلان في قبل فلان يعني انه في زمانه وعصره قوله ينكر عندهم في القياس من الانكار والافكار
الاستدلال لما في قوله ثم ان اول من قاس ابليس يعني ان الاستدلال ثم مع خلاف ما حكم الله
قوله هات قايسني امر من المقايسة او المكاثرة احسن المقايسة وعقول الامام ثم من امر ابن الحجاج
مع المقايسة بعد ان يتضح عنده صحة الوصية في ان احكام الله تعالى لا يقاس بعقول الرجال فلا
يعلم حكم الله بالاستدلال قوله انا اقايسك استفهام انكاري يعني كيف يمكن احد ان يقايسك
مع بعدك الوحي والتنزيل فامره ثم ان يقول بانه ما يدخل فيه القياس كي يبطل الامام ثم
ولقد افحم ابن الحجاج الفرع المذكور قوله ومن هنا اتي اصحابك بني للمفعول من الاتيان
يعني انه من مثل المقام وقع اصحابك فيما وقعوا في جميع ابواب الفقه من الخطاء وخلاف
ما نزل به الوحي حيث انهم جعلوا الاشياء شيئا واحدا ولم يعلموا السنة وانها ليست شيئا واحدا
وشرح فقرات الرواية ان سؤال عيسى بن موسى اعتق مماليكه بحضرته الموت فسئل عن نفوذ العتق
لانه ترك دينا محيطا بثمانهم فحكم ابن شبرمة بصحة العتق ووجوب سعيهم في قيمتهم ليدفع الى الغرماء
فانه زعم ان منجزات المريض انما تنفذ من اصل التركة فان الانسان ما دام فيه الروح له ان
يضع ماله حيث شاء فهنا الحق فيه للتصرف في اصل ماله ومقتضى سلطنته على ماله نفوذ تصرفه لكن
لما كان ذلك التصرف في حقيقته اضرارا بالديان فمقتضى الجمع بين الحقين ان ينفذ العتق و
يستسعى في قيمتهم للديان وقد عيّنا عن ابطال ذلك باتفاق اهل العصمة سلام الله عليهم اجمعين
حيث علمنا من طريقهم ان منجزات المريض كالوصية انما تنفذ من الثلث ولا ثلث مع احاطة
الدين بالتركة ولذا كان الحق فيما قاله ابن ابي ليلى من بيع المماليك ودفع اثمانهم الى الغرماء
كما فرع عليه الامام ثم هنا مع ان استسعائهم في قيمتهم لا وجه له اصلا فان المولى والعبد لا يلزم
عليهما اداء دين الاخر فاذا حكم بنفوذ العتق فلا يبقى وجه للاستسعاء فانه لا فرق بين
دين واخر ولزوم الاضرار بالديان يقتضي عدم العتق فليس هنا ما يجمع بينهما لانه اما
ان الحكم بنفوذ العتق وعدم الاستسعاء فيه فلا سبيل اليه فانه تفويت لحق الديان واما ان
الحكم بعدم نفوذه وبيعهم ودفع اثمانهم الى الغرماء فقد عرفت انه لا مانع منه لما ان عمل ابن
الحجاج ان الحق بحسب الاستدلال فيما ذكره ابن شبرمة ولذا رجع ابن ابي ليلى الى ابن شبرمة
وتحكم الامام ثم بان الحق فيما قال ابن ابي ليلى فاراد ابن الحجاج ان يعلم صحة ما ذكره الامام

فقال

فقال ان هذا ينكر عندهم في القياس يعني ان مقتضى استدلالهم ما ذكره ابن شبرمة وقد رد
عليه السلام من البطلان ما ذكره ابن شبرمة وامره بان يقايس معه فيظهر بحسب الاستدلال
كي يبطل الامام ثم الاستدلال لابد له انه ان الرجل ترك عبدا لم يترك مالا غيره وقيمة العبد
ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع قال يباع العبد فيأخذ
الغرماء خمسمائة درهم ويأخذ الورثة مائة درهم فههنا اراد ابن الحجاج ان يلزمه بالاستدلال
فقال فقلت اليس قد بقي من قيمة العبد مائة درهم عن دينه فقال بلى قلت اليس للرجل
ثلثه يصنع به ما شاء قال بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة حين اعتقه فقال
ان العبد لا وصية له انما ماله لمواليه وهذا الجواب كما ترى لا يلائم ما ذكره بل فرض الراوي
فان المفروض هو العتق المنجز عند الموت والجواب نفي صحة الوصية له بالمال كما ان سؤال
الراوي وهو قوله اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة ايضا يوهم انه اوصى له بالمال زيادة على
عتقه مع ان المفروض انه لم يترك سوى العبد توضيح ذلك انه لما اراد عبد الرحمن ان يلزمه
بما قاله بالاستدلال اعرض عن جميع ما كان يحتمل في المقام والزمه بما الذي ذكره فان ما يحتمل
في المقام ما ذكره ابن شبرمة فيما سئل عنه وهو ان ينفذ المنجز من الاصل ويستسعى العبد للديان
وان يعتق العبد بعضه وهو ثلث المائة ويبقى بعضه رقا بين الديان والورثة كما انه يحتمل — وعتق البعض
ان يعتق بالمقدار المذكور ويسري العتق في الجميع فيستسعى للديان والورثة ويحتمل ايضا ان
لا ينفذ العتق اصلا ويعطى ثلث المائة للعبد فاعرض الراوي عن الثلاثة الاول لوضوح فساد
ما ذكره ابن شبرمة ولما ثبت في الشرع سراية العتق وعلم في الاخبار بان الله تعالى لا يرضى بشركة
له ولا سبيل الى الثاني ايضا حيث ان فيه اضرارا بالديان والورثة ولذا اختار الاحتمال الرابع بالذكر
وحصله انه وان لم يصح العتق عند الموت لكنه اوصى له في الحقيقة بثلث ذلك الوصية له بجميع
الثلث اذ الاصل حين الموت [illegible] نفوذ الملاك الرجعة الموت فالمنجز المرض في
وصية فيصح التعبير بها عنه فان المنجز العتق عند الموت فقال محصله [illegible]
ان [illegible] الثلث بقيمته ولذا قال اوصى له بالثلث من المائة حين اعتقه يعني ان عتقه
عند الموت وصية له بالثلث مع تعيين الحرف فاذا لم ينفذ ذلك للديون

المذكورة فلا مانع من اعطاء ثلث المائة للعبد فانه [illegible] اليه على كل حال فاوجب اخذ الورثة لتمام
المائة فاجاب الامام ثم بان العبد لا وصية له يعني انه ما دام باقيا على العبودية لا يصح الوصية
له والاصح الوصية للعبد في الجملة فالدار فيما سيأتيه ان مال الوصية اذا وفى بثمن رقبته
ثم انه ينفذ الوصية ويعتق بل اذا كان اقل بمقدار ربع القيمة بل ينفذ الوصية اذا كان بمقدار
سدس قيمته كما هو صريح ذيل الرواية والروايات الاخر فقوله ان العبد لا وصية له يعني انه مع
بقائه مع الرقية لا يصح الوصية له وهذا الحد فقد [illegible] في الشرع كما ان سراية العتق ايضا
كذلك ولذا التحديد بالربع او السدس فقوله ثم انما ماله لمواليه وجه ذلك الحكم التعبدي
يعني ان مال العبد لما كان لمولاه لم يأذن الشرع بان ينتقل اليه مال بالميراث
او الوصية يكون مولاه مسلطا عليه فهذا الحكم التعبدي ثابت في الشرع من [illegible]
[illegible] كون المال بين العبد ومولاه الكلام في موضع التعليل
يكون علة الحكم تحقيقا فان سلطنة المولى على مال العبد لا تمنع من ان ينتقل اليه المال بالميراث
او الوصية وان كان المولى او له التصرف في هذا المال ثم انه فرض في مثل ذلك الدين اربعمائة
فحكم ايضا ببيع العبد ثم فرض الدين ثلثمائة فضحك عليه السلام ووجه ضحكه ان حكم بالبيع
في ذلك ومن المتقدمة ومقتضى ذلك ان يحكم هنا ايضا ببيع العبد واخذ الغرماء والورثة حقهم
[illegible] الفرق بين الفرضين الا في قلة الدين وكثرته ولما كان حكم ذلك [illegible] للفروض المتقدمة
وكان الراوي يزعم انه ثم يحكم هنا [illegible] فضحك وقال ان من امثال ذلك اتى اصحابك و
جعلوا الاشياء شيئا واحدا ولم يعلموا السنة فبين السنة وان الدين اذا كان نصف التركة
فللشارع [illegible] الميت فيملك [illegible] ويعتق بهذا المقدار ويسعى في الباقي للورثة والديان
وان كان اكثر من النصف فلا ينفذ الوصية وهذا التحديد وان كان منافيا للتحديد
بالربع الا ان ذلك انما هو لاختلاف مورد الحكمين فان لم يكن للوصي دين فالملحوظ
في حال الورثة فاراد الشارع ان لا يتضرروا باكثر من ربع التركة وان كان له دين و
اجتمع الغرماء مع الورثة فيلاحظ في حال الغرماء فالشارع اجاز اضرارهم اذا كان
الدين نصف التركة فيعتق العبد في [illegible] ويستسعى في النصف للغرماء وفي ثلث للورثة
وهذا التحديد [illegible] اختلاف المورد [illegible] لا بد منطبقا مع الموازين الواقعية
[illegible] عبد الله [illegible] من الرواية [illegible] يستفاد منها احكام كثيرة منها ان منجزات

المريض

المريض انما ينفذ من الثلث ولذا حكم ثم ببطلان الوصية في الفروض المذكورة ولو كان من الاصل
لم يكن وجه للبطلان وقد صرح في اخر الرواية بان للعبد السدس وهو ثلث الميت ومنها
سراية العتق وانه اذا اعتق جزءا منه سرى الى الجميع حيث انه حكم بان له السدس يعني انه
بهذا المقدار يعتق ويستسعى وليس معناه اعطاء السدس له فانه ينافي قوله ان العبد
لا وصية له انما ماله لمواليه ومنها انه اذا لم ينفذ العتق لا يعطى له الثلث ومنها انه يملك
وللمولى استيلاء على ما ملكه كما هو مقتضى قوله انما ماله لمواليه ومنها بطلان الوصية اذا لم
يملك المملوك سدس قيمته اذا كان للموصي دين ومنها بطلان القياس في الدين وانه
لا يصاب بعقول الرجال ومنها ان ما يملكه العبد بالارث او الوصية انما يصرف في قيمته
وانما يدفع اليه ما فضل عن ثمن رقبته ومنها انه لا فرق بين العتق المنجز والوصية به
في المرض حيث ان كلا منهما من [illegible] الثلث الا العتق ولذا عبر في الاخبار بالوصية عن منجزات
المريض فحكم كل منهما حكم الاخر ثم انه اوصى بعتق مملوكه وكان عليه دين فان كانت تركته
بقدر الدين مرتين صح الوصية وكان له السدس ويستسعى للغرماء والورثة والا بطلت الوصية
وقيل والقائل المحقق وجماعة انه ان كانت قيمته اقل من الدين مرتين او بقدره او ما طال الدين
بها وان كانت اكثر منه ولم يبلغ الضعف فالوجه ان الدين يقدم مع الوصية فيبدأ به ان كان
له تركة غير العبد والا كان في مقابله بعض العبد فيعتق من الثلث وان قل ويعتق الباقي عن
الدين ثم يسعى للدين والورثة وعليهم استند واقف في ذلك الامام [illegible] الحلبي عن ابي عبد الله ثم قال
قلت لرجل قال ان مت فعبدي حر وعلى الرجل دين فقال ان توفي وعليه دين قد احاط
بثمن الغلام بيع العبد وان لم يكن قد احاط بثمن العبد استسعى في قضاء دين مولاه وهو
حر اذا وفى وانت خبير بان الرواية مطلقة ولا دلالة فيها على العتق وان لم يكن قيمته
ضعف الدين والتفصيل انما هو في رواية عبد الرحمن ابن الحجاج كما عرفت وقياد كل
مع ان الاستسعاء انما هو اذا ملك المملوك سدسه ولا ينافي ان الاخبار الدالة على صحة
الوصية للعبد مطلقة لاطلاق فيها [illegible] والبيان انما هو في الاخبار المذكورة كما عرفت و
التعبير في مثل [illegible] الله حيث انه طرح الروايات الواردة في الباب جميعا وانما ربع الى ما يقتضيه
القواعد العامة من نفوذ العتق في ثلث الزائد من الدين مطلقا [illegible]

من الله فضل ولا من القولين واضح البطلان ومنها انه يصح للمولى ان يوصي لعبده بالمال
فانه قد ظهر من الرواية انه مع بقائه على الرقية لا وصية له بالمال فان ماله بيده وبإذن مولاه
واما اذا كان مال الوصية بحيث يخرج بعض الرقبة فيصح الوصية له ولذا صح تنجيز عتقه عند
الموت اذا ملك المملوك سدس قيمته فانه يستفاد من ذلك انه يصح الوصية للعبد في الجملة
واما التفصيل فانما يستفاد من مجموع الاخبار فالذي يتحصل من الرواية هو ان التركة ان كان
نصف الدين يملك المملوك السدس او هو ثلث الميت فيعتق منه السدس ويسعى في باقي
والذي يظهر من الاخبار لا في خبر الحسن بن صالح المتقدم هو ان الثلث الذي اوصى به
للعبد الا ان كان اقل من قيمة العبد بحيث يعتق ويستسعى في ذلك الربع للورثة والا
بان كان اقل منها سدسها مثلا فلا يصح الوصية فصريح هذه الرواية انه يصح الوصية للعبد
بالمال اذا بلغ الثلث ثلاثة ارباع قيمته فيعتق في الثلث وكان الموصى به للورثة وهذا العمل
في المقنعة والشيخ ره في النهاية وبعض آخر انه اذا بلغت قيمة العبد ضعف الثلث بطل
الوصية بالمال والاصح وان كان الثلث اقل من قيمته بقدر السدس مثلا وقيل تنفع
الوصية مطلقا ويسعى في الباقي كيف كان واستحسنه المحقق وقواه صاحب الجواهر ونقل عن العلامة
والشيخ في ك والحلبي والحمل بل ادعى الشهرة وحكي فيه الاجماع عليه ومستند كلام
خبر الحسن بن صالح حيث ان المعتبر ومن يتبعه بطلانه مثلا ما لم يبلغ النصف بقرينة
رواية عبد الرحمن بن الحجاج المشتملة على الاتهام مع الوصية وعدمه مع بلوغ الثلث
النصف وعدمه واما من يقول ان الجعل فيه مثلا ما كان الثلث اقل من القيمة
من غير ان يكون للربع خصوصية بل لا فرق مع هذا القول بين ان يكون الثلث نصف
القيمة او اقل بعشر او سدسها او خمسة اسداسها ويمكنه الشهادة الاجماع المحكي المعتضد
بالشهرة القول ان الخبر المذكور صريح في تحديد الاقل بالربع ولا معنى للتحديد الا
الحصار المحدود فيما عداه فاذا كان الثلث اقل من القيمة اكثر من الربع كيف يمكن ان
لا تقع الوصية بمقتضى التحديد ومن جملة الافراد كونه نصف القيمة ولا ينفك
لزوم بين الافراد فتحديد البطلان بالنصف لا معنى له اصلا كما ان حمل الرواية مثلا

لما لم يبلغ الاقل النصف لا وجه له وسياق رواية عبد الرحمن لا تنهض قرينة له فان غاية
ما فيها ان التركة اذا كانت نصف ما يكون للمملوك السدس واتهام الموصي
وعدمه انما هو مع تحقق بلوغ التركة النصف وعدمه واين هذا من تقييد بطلان
الوصية ببلوغ الثلث النصف وهذا في الحقيقة عجيب من هذا ابن السنخي الجليلي
كما تعجب في المسالك بعد ان قرب الاستدلال بالخبر المذكور تبعا للمحقق
بل لان المعتبرون مع نفي انه لو لم يكن اقل بقدر الربع لا يستسعى وانما تحقق عدم
الاستسعاء مع البطلان واعترض عليه بان المعتبرين ان لم يكن الثلث اقل من قيمة
العبد بقدر الربع لا يستسعى في ربع القيمة لا انه لا يستسعى مطلقا وهذا الاعتراض صحيح
بعينه يظلهم ولا ينافي القول بانه يستسعى حسب فان كان اقل بقدر الثلث يستسعى في
الثلث او بقدر النصف يستسعى في النصف وهكذا وايضا لو كان المعتبرون الذين كروا
صحيحا لزم منه انه متى لم يكن الثلث اقل من قيمته بقدر الربع لا يستسعى بل يبطل
الوصية وهذا مشكل لما لو كانت القيمة قدر الضعف او اقل من ذلك الى ان يبلغ
النقصان قدر الربع ممن ادعى ضعفها البطلان بما لو كانت القيمة قدر الضعف
ولذا قال في المسالك ما هذا الا عجيب حيث ابن السنخي الجليلي واما الاستدلال
بالخبر على القول الثاني في وضح البطلان فانه اذا صح الوصية مطلقا سواء كان الثلث
اقل من القيمة او اكثر فلا معنى للتفصيل بل للاقل المخصوص بالربع كما انه لم يمثل للاكثر ذكرا
كذا واضح لا خفاء فيه ومنها انه تصح الوصية لمملوك الاجنبي مطلقا للقن والمدبر وام الولد
والمكاتب بقسميه فان الرواية صريحة في صحة الوصية لعبد الموصي ولا فرق بينه وبين
الاجنبي بعد صحة الوصية للمملوك غاية الامر انه يتوقف نفوذ الوصية لمملوك الاجنبي
مع اذن سيده وليس في الاخبار ما يوهم خلاف ذلك والاخبار الواردة في نفوذ
الوصية للمكاتب بمقدار الحرية محمول على ما اذا لم يف مال الوصية بقيمة مقدار
الرقية بان يقوم بعد رقا لعبد الانفاق بمال الوصية والكتابة فانه يسعى في الربع الباقي
لسراية العتق الى الجميع كما عرفت مع ان اطلاق الاخبار يحمل قويا ان تكون في مكاتب

المعه وبالجملة لا وجه للتامل في صحة الوصية لمملوك الاجنبي وانما تتوقف على اذن سيده
نعم اذا لم يبلغ مال الوصية ثلاثة ارباع قيمته لا تقع الوصية مع اذن السيد ايضا فان مات الموصي
قبل سيده وكان الموصى به اقل من قيمة العبد بقدر الربع يعتق ويستسعى للمولى في ذلك
الربع ثم اذا مات المولى يعطى مقدار القيمة للعبد المعتق الذي كان مملوكا له فان الثلث
عبارة عن ارجاع ثلثه اليه فان بقي من الرقية يعتق بموت المولى واذا اعتق من مال الموصى
كان الثلث له وان مات السيد قبل الموصي يعتق المدبر من الثلث وام الولد من
نصيب ولدها ثم اذا مات الموصي يعطى لهما مال الوصية وان ماتا في ان واحد فكذلك ايضا يعتق
المدبر من ثلث سيده وام الولد من نصيب ولدها ويعطى لهما مال الوصية فان ذلك مقتضى
الجمع بين الحقين كما انه اذا اوصى لانسان لام ولد تعتق من نصيب ولدها ويعطى
لها الوصية فان هذا هو مقتضى الجمع بين الحقين وروي عن ابي عبيدة انه في كتاب العباس
انه سئل عن ابي عبد الله ع عن رجل كانت له ام ولد وله منها غلام فلما حضرته الوفاة
اوصى لها بالفي درهم او باكثر للورثة ان يسترقوها فقال لا بل تعتق من نصيب ابنها
وتعطى من ثلثه ما اوصى لها به وفيه دلالة من الاخبار ما لا تدل على انعتاقها من نصيب
ولدها وهي مطلقة وليس فيها ما يقيد ذلك الاطلاق ويخصصه بالانعتاق من نصيب
الولد بما اذا لم يوص لها بالوصية مع ان غرض الشارع انما تعلق بانعتاقها عن الولد
ولا يتعامل معها في حياة سيدها معاملة المتشبث بالحرية وان لم يكن لسيدها
مال سواها فانه ارجع جزء منها الى الولد تعتق قهرا فاملوكيته اذا او ابيت فلا ترجع
الى الانعتاق عن الولد ما لكونها امها الا ان غرض الشارع حفظ الرق عن الرقبة
بمال المطلوب اصلا بالارث او الوصية والا فبنصيب الولد لو لم يمنع هذا التقدير لا وجه
للانعتاق من نصيب الولد دون انها حفظ الانعتاق ويستدل ابن الله فيه
مع انعتاقها من الوصية حتى لم تعتق من نصيب ولدها وحتى تقوم بها اي دين فلا يخرج الا بعد
الوصية فيرجع الثلث اليها اولا فيعتق ثم يقسم التركة بين الورثة والخبر بانه ليس
معنى تقديم الدين والوصية على الميراث ان استحقاق الديان او الموصى له

قبل الورثة لوضوح انه بمجرد الموت يستحق الموصى له للموصى به والورثة للثلثين
فلا معنى لتقديم الوصية على الميراث الا انه يبدأ في الاخراج بالوصية او لانه تقسم
التركة بين الورثة فلا يفوت الوصية لو طرأ التلف على التركة فان اذا كان للميت
مال بمقدار الثلث واموال كثيرة في ايدي الاشخاص الاخر او البلاد النائية فيخرج الوصية
من الذي عنده وهذا معنى تقديم الوصية على الميراث واما ما روي عن ابي الحسن
في ام الولد اذا ماتت عنها مولاها وقد اوصى لها بالف تعتق من الثلث وبالالف الوصية
فهو محمول على ما اذا لم يكن لها ولد كما عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال عن ابي الحسن
قال نسخت من كتاب بخط ابي الحسن ع فلان مولاك توفي ابن اخ له وترك
ام ولد له ليس لها ولد فاوصى لها بالف هل تجوز الوصية وهل يقع عليها عتق
وما حالها رايك فدتك نفسي فكتب تعتق في الثلث ولها الوصية وان فرقت
ذلك كله فلنرجع الى ما كنا فيه من تحقيقه من عدم ارث العبد الذي قد تواترت الاخبار
فنقول قد تبين بما تقدم ان تملك العبد بجميع الاسباب المملكة لا ينفي الارث
فيه وان كان المولى اولى منه بالتصرف فيما في يده بل لا يجوز تصرفه فيما اكتسبه الا
باذن مولاه وهذا مقتضى المولوية والرقية فان الانسان اذا كان مملوكا للغير
ومقهورا تحت سلطانه فلا يمكن ان يستقل فيما ملكه بالحيازة او الخياطة او الكتابة
من غير ان يكون ذلك من قبل مولاه فان نفس هذا الانسان ملك الغير وما يحصله
بالكسب نماء هذا الملك والاصل لا استقلال له في نفسه بل هو مقهور تحت
سلطنة الغير فاذا لم يكن للاصل استقلال في حق ذاته فكيف يمكن ان يستقل
في نمائه فنماء العبد مثل نفس العبد مملوك للمولى وان كان ملكه لذلك السبب
ملك العبد له فان العبد بمقتضى نفسه الناطقة يملك ما حصله بالحيازة والخياطة
ثم المولى يملكه بالسبب الذي ملكه للعبد وهذا معنى ما في بعض الاخبار من ان له ما
ان ملك له وذلك وقد ذكرنا ذلك وان العبد وما في يده لمولاه فان المراد من ملكه
وما في يده النماء الحاصل له بالاكتساب وللمولى ان يجعله مستقلا في ذلك

وبالجملة ان العبودية ليست مانعة من الملك ولا تنافي بين تملكه ومعبوديته تحت سلطان الغير فما في الاخبار من ان العبد لا يورث ولا يرث وانه لا وصية له ليس لاجل من ان العبد كالبهائم لا يصلح لان يملك شيئا فانه قد ظهر فساد ذلك بما لا مزيد عليه مع ان الوصية للعبد في الجملة مما لا ريب فيه كما اذا بلغ الثلث ثلثه او باع قيمته كما ان اي نفسه كما وفي خبر ابي سنان عن الصادق ثم قضى امير المؤمنين عم في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله ثم يدفع اليها بقية المال اذا لم يكن له ذو قرابة له سهم في كتاب الله فانه لا اشبهه ان تركة الذي يورثها الام وتملكها بالارث فان الميت لا يمكن ان يملك شيئا والتركة ليست بلا مالك قطعا كي ينتقل الى الامام مع انه لو انتقل اليه لم يكن معنى لاشتراء المملوك الوارث بالخصوص من هذا المال وايضا لم يكن معنى لاعطاء البقية له فبمجرد موت المورث ينتقل التركة الى المملوك الوارث ويرجع اليه في المرجع للتصرف في هذا المال غاية الامر انه تعين المصرف في خصوص الوارث المملوك فان الوارث الحر له ان يتصرف في التركة كيف يشاء فله ان يصرفها في اللباس والطعام والدار والغلام واما الوارث المملوك فليس له ان يتصرف يصرف التركة الا في شراء نفسه فاذا اشترى نفسه صار التركة فتلص فيها لنفسه وهذا معنى رجوع التركة اليه فان رجوع المال الى الشخص تارة بصرفه في لباسه وطعامه وتارة بصرفه في فكه فاذا اشترى المملوك من التركة فقد رجعت اليه وصرفت في جهة من جهاته فالمواريث والتي حكم فيها باشتراء المملوك من التركة لا ينبغي الارتياب في انها تنتقل بالميراث الارث الى المملوك غاية الامر انها تصرفت اولا في جهة خاصة وهي فكه من الرقية ثم يتصرف فيها فضلا عن الفيئة بما يشاء فالمملوك يرث ويصح الوصية له بمقتضى القواعد فان النسب والسبب مقتضى للارث مطلقا ولا تخصيص لذلك العموم كما ان كون الانسان ذي نفس ناطقة مقتضى للملكية في كل ما يرجع اليه من اي ناحية كان نعم يمكن ان يكون الرقية مانعة من الارث والوصية وقد عرفت انه وقع في الشرع .

الشرع خلاف ذلك فورثت واجب الوصية له ولو كانت الرقية مانعة لم يكن معنى للتوريث والاجازة وصيته فانه اذا وجد امر مانعا لا يتحقق منه بمجرد وجوده بل كلما المانع يؤثر اثره فاذا وقع توريث المملوك واجازة وصيته يعلم من ذلك ان الرقية ليست مانعة قطعا فاذا صح رجوع المال الى المملوك بالارث والوصية ظهر معنى النهي عن الارث والوصية له فانه اذا رجع المال اليه بالارث او الوصية فمقتضى المملوكية ان يرجع هذا المال الى المولى لاولوية بالمملوك من نفسه فالعبد بمقتضى العبودية قنطرة في مثل هذه الاموال بالنسبة الى المولى فيملك العبد لهذه الاموال يملكها المولى فقد منع الشارع عن ان يكون العبد قنطرة بالنسبة الى مولاه فيصح قوله انه لا وصية له او ان العبد لا يورث حق ان العبد لا يكون قنطرة في هذه الاموال لمولاه فان هذا الكلام في نفسه وان كان يصلح ان يراد منه المانعية فانه يصح
يقال في مقام بيان ان الرقية مانعة عن الارث مثلا ان العبد لا يرث كا يصح ان يراد
٣ منع منه كون العبد قنطرة الا انه لا مجال لارادة المعنى الاول لثبوت خلافه في الشرع
فتعين ارادة المعنى الثاني وهذا هو المنساق من الكلام وينصرف اليه عند الالتفات
٢ معنى م فان قوله لا يرث العبد او يصح الوصية له انه يكون قنطرة لمولاه في الارث والوصية
٣ معناه ح فاذا قيل انه لا يرث ولا وصية له انه لا يكون قنطرة بالنسبة الى المولى مع ان الله
قد بين معنى الكلام في صحيحة ابن الحجاج بقوله انما اموالهم لمواليهم فانه بين وجه
ما حكم به من منع الوصية للعبد بان امواله يرجع الى مواليه يعني ان الممنوع
انما هو تلك الجهة اي رجوع المال الى المولى وكون العبد قنطرة له فقد اتضح
ان الممنوع في اخبار اهل العصمة عم انما هو كون العبد قنطرة لمولاه فيما ملكه
ويعلم ان ملك العبد على وجوه فانه قد يستقل فيما ملكه وهذا اذا جعله
المولى مستقلا كما في فاضل الضريبة ومال الكتابة وهذا النحو من المال لا
لان يقال ان العبد لا يكون قنطرة فيه فان المفروض ان هذا المال انما هو
المولى وقد يملك العبد لنا فعه كما اذا حصل ماله بالتكسب وهذا النحو من المال

نماء العبد فيملكه المولى تبعا للاصل فالعبد في مثل ذلك قنطرة للمولى لا محالة ولا معنى لمنع كونه قنطرة فيه فان النماء تابع للاصل فنماء المال من نماء ملكه تبعا في ملكه للاصل وقد يملك بعض المنافع مثل الهبة والهدية والميراث والوصية ومقتضى عبوديته ان يكون قنطرة في هذه الاموال ايضا الا ان الشارع منع ذلك في هذه الاموال وبالجملة ان العبد يرث بمقتضى النسب والسبب ويملك الموهوب والموصى به بمقتضى الانسانية ولا يكون قنطرة في هذه لمولاه بمقتضى المنع الشرعي فيتعين ما يملكه ولا يستقل ايضا فان استقلاله في المال لا يكون الا من قبل مولاه وهو منتف من جهة قبله فيتعين ما يرجع اليه بالارث والوصية ونحوهما في فك رقبته تعينا وضعيا فانه اذا رجع اليه المال ولم يكن قنطرة فيه ولم يجز له التصرف فيه لعدم استقلاله من قبل المولى فلا يبقى للمال مصرف الا فكه من الرقية فيتشعب في تلك الجهة تعينا وضعيا فمن ظهر ان انعتاق المملوك من الميراث والوصية ونحوهما ليس تعبدا شرعيا كي يقتصر على مورد النص المتيقن بل انما هو مقتضى القواعد الاولية فمع التعبد انما هو في منع كونه قنطرة والا فانه مقتضى القواعد كما ان عدم استقلاله فيما يرجع اليه ايضا كذلك واذا انظم اليهما جهة تعبدية تعينت الانعتاق لا ان توريث المملوك وعتقه من التركة امر تعبدي مخالف للاصول فيجب الاقتصار على مورده والحاصل ان المملوك اذا ملك شيئا غير نماء له وما يستقل فيه يتعين ذلك في ثمن رقبته فينعتق منه كما ان مال المكاتبة متعين وضعا في ثمن الرقبة ولا يجوز للمولى التصرف فيه بوجه لا للمكاتب لا بقدر ما ينعتق فان العبد بمقتضى كونه ذي نفس ناطقة كان له ان يستقل في منافعه لكن العبودية تمنع من ذلك فللمولى ان يحدث ما نعا من ذلك كعقد المكاتبة فانه اذا كاتب عبده
فقد جعله مستقلا في نمائه فلا يجوز للمولى التصرف فيما يحصله العبد بمقتضى عقد الكتابة
لانه لا يجوز للعبد ايضا فيه لذلك فاذا استقل العبد في المال ولم يجز له التصرف ٣ التصرف م
فيه ولا للمولى فقد انتفت ومضى المال في فك الرقبة فمقتضى ذلك العقد تعين منافع
العبد في ثمن رقبته ومن هنا يظهر كون المكاتبة عقدا مركبا من الايجاب والقبول
فان

فان المولى لسلطانه على ملكه يجعله مستقلا في منافعه على وجه خاص بان يصرفها المملوك في ثمن رقبته فان له ان يتصرف في نماء ملكه بما يشاء وان استقلال العبد في ذلك مع تعيين المصرف نحو تصرف في الملك واعمال سلطنته وليس ذلك اسقاطا للسلطنة مع اخذ المنافع كي ينافي مع بقاء المولوية التي هي منشا انتزاع ذلك الحق فالمولى يوجب ذلك من قبله والعبد بمقتضى سلطنته على نفسه يقبل ذلك فان له ان لا يقبل الاستقلال وهذا معنى المعاملة في المقام فالايجاب من طرف المولى والقبول من طرف العبد وليس قبول العبد مطاوعة صرفة كي يكون مقابلا لرقوة والا لكنه ليس في قوة انشاء المولى كي يكون مكملا ايجاب باقي فان المكاتبة مع العبد نظير بيعه من نفسه بما يستقل فيه من فاضل الضريبة وما جعله المولى مستقلا فيه وهي معاوضة مستقلة وليست بيعا ولا عتقا بعوض والمكاتب باق على رقيته ما دام عليه شيء من مال الكتابة ان كان مشروطا او بحساب ما ادى اذا كان مطلقا فالعوضان في هذا العقد عبارة عن الانعتاق ومال الكتابة ولذا يقال في الايجاب كاتبتك على الف درهم على ان تؤدي في نجمين مثلا وهذا نظير سائر المعاملات وليس خارجا عن قياسها نعم لو كان العوض عبارة عن العبد ومال الكتابة كان خارجا عن قياس سائر المعاملات لكنه لا معنى لجعل العبد عوضا عن مال الكتابة فان كلا منهما مال المولى وانما العوض هو استقلال العبد في منافعه فالمولى بايجابه يملك استقلال العبد لا مجانا بل بعوض فاذا قبل العبد ذلك كان مالكا لمنافعه فيجعلها عوضا عن استقلاله فالعوض راجع الى المولى كما ان العوض للملوك مال العبد فعقد المكاتبة على قياس سائر العقود وبالجملة انه كلما تحقق عقد المكاتبة تعين ما يملكه العبد في ثمن رقبته تعينا وضعيا كما ان ما يملكه بالارث والوصية ونحوها متعين وضعا في ثمن رقبته وليس لذلك الحكم على الاطلاق بان ينعتق وان كان ما يملكه اكثر من قيمته بل يشترى العتق في الجميع ويستسعى في البعض في الوصية بل صحت في الشرع لذلك ضابطة ملك

حسن وعليك بالتامل التام لاحتمال ان لا يكون الكتابة معاوضة اصلا لا معاملة وراء طور سائر المعاملات والمعاوضات وتنقيحه الى الملاحظة

فان ابلغ ثلث العبد مع هذا الحد يصرف في ثمن رقبته والاداء وان لم يبلغ هذا الحد
فلا يملك بل يبطل الوصية والهبة ويكون الميراث للورثة الاحرى ويعلم ذلك
والحد من حديث عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم حيث ان الامام ثم اخرج
بعد فقرض ابن الحجاج صورا حكم الامام فيها ببطلان الوصية ثم فرض صورة
فيها الثلث ومال الورثة فصحح وقال من هنا انه اصحابك لم يعلموا السنة
انه اذا استوى مال الغرماء ومال الورثة يعتق العبد ويستسعى في الباقي
فان هذا انما هو فيما اذا ترك عبدا لم يترك سواه وكان قيمته ستمائة درهم ودينه
فان العتق للعبد في جميع العتق ويسعى في الباقي فان مال الورثة ثلثمائة درهم
ولقد تفرقت كلمات في ثلث ذلك في سعر موته وهو سدس قيمة العبد في قوله
اذا استوى مال الغرماء ومال الورثة يعتق اذ المراد الملك المملوك سدس قيمته يعتق
ويتحرر بذلك فهنا خبر يقول اذا ملك المملوك سدسه يستسعى وكله اذا صريح في ان
الضابط كاف في قوله بعد سؤال الراوي ما حد الماء الذي لم ينجسه شيء اذا بلغ الماء قلتين
لم ينجسه شيء فقوله اذا ملك الخ صريح في ان الضابط في انعتاق العبد بما يملكه
ان يبلغ بالسدس قيمته فاذا بلغ ذلك الحد انعتق ويستسعى والا فلا يملك اصلا لمنع
منظره ولا استقلال له من قبل مولاه ولا ينعتق بذلك بعدم بلوغه الحد المذكور
فلا يكون للثلث معنى فالضابط في الانعتاق ملك العبد سدسه من اي طريق كان وان
كان المورد في خصوص العتق المنجز لكنه مورد خاص وليس عنه انا للحكم ولذا
الى الوصية من غير تامل فحصل ذلك الضابط انه اذا كان ارث العبد او وصيته او هبته
اقل من سدسه لا يملك واذا بلغ هذه الامور سدس قيمته يملك ويصرف في ثمن رقبته
واما ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اوصى لمملوك له بثلث ماله من انه قال يقوم المملوك
بقيمة عادلة ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى
العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من قيمة العبد اعتق العبد ودفع اليه ما فضل من الثلث
بعد القيمة فيحتمل قويا ان يكون مختص بالامام عليه السلام لبيان انه يستسعى اذا لم يبلغ الثلث
تمام ثمن

تمام ثمن الرقبة وتخصيصه بالربع بالذكر لكونه مورد تمثيل والمراد ما لم يف الثلث تمام الثمن ولكن
العبد قد ملك سدسه فقد المراد انه ينعتق العبد لملكه سدسه بالوكان الثلث اقل
من قيمته بقدر ربع القيمة وكذا ان وان كانت صالحة لان يعطي بها الضابط الا انها ليست
في الصراحة مثل كلام الامام في قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين مع الظاهر لكلام وكذا اعطينا الضابط في الانعتاق وهو ملك
السدس دون ثلاثة ارباع وقد تحصل مما ذكرناه كله ان ميراث العبد اذا لم يبلغ سدس
قيمته فلا يرثه بل يرثه الحر ولو كان بعيدا والعبد اذا بلغ ذلك سدس قيمته لكون قيمته اقل
من قيمة الوارث القريب فاذا لم يملك العبد سدسه بالارث فلا يزاحم الحر بل يكون الميراث
وهذا هو الوجه في ما رواه مهزم عن ابي عبد الله عليه السلام في عبد مسلم وله ام نصرانية وللعبد ابن حر
قيل ارايت ان ماتت ام العبد وتركت مالا قال يرثها ابن ابنها الحر وليس ذلك الا لان تركة
الام لم تكن سدس قيمة الاب او مقصوده عليه السلام مجرد بيان ان العبد لا يورث فالوارث هو
الحر وليس في مقام تفصيل عدم ارث العبد فان مسلم انه في الجملة ما لا يرث فيه كان الوارث
الحر ايضا كذلك ولا يكتفي بهذا المقدار من البيان وان قد تبين ان انعتاق العبد بما يرثه
مع وقوع القواعد وليس هذا تعبد بالورود في مورد خاص فظهر انه لا مجال للتامل في حرمان العبد ٢ في ذلك م
بالارث ولا فرق بين النسب والسبب فكل من يرث الذكر من الميت يعتق به اذا كان مملوكا
ولا خصوصية لواحد من الورثة وقد اشير الى الالقاء الخصوصية من بين الورثات في رواية
ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات الرجل وترك اباه وهو مملوك
او امه وهي مملوكة او اخاه او اخته وترك مالا والميت حر اشتري مما ترك اباه او قرابته
وورث ما بقي من المال والمراد من اشتراء المملوك وما ترك الميت فكرمن الرقبة بدفع
قيمته للمولى فانه اذا تعين ماورثه في ثمن رقبته وضعا المجيئه ادفع ذلك للمولى لينفك
العبد ويتحرر بعد ما لم يدفع لم يتحرر فاورثه العبد يعتق في البدل لتبرعه نفسه فكلما
تحقق البدل لتبرعه بدفع المال تحقق الفك والانعتاق وليس المراد اشتراء العبد
بعقد البيع فان حقيقة البيع تبديل الشيء عن الشيء والبدل في المقام متحقق قبل البيع ٢ الشراء م
فانشاؤها بالبيع تحصيل للحاصل فان الحر العبد بدفع قيمته فلا معنى للاشتراء بعقد البيع

ثم عتقه بصيغة العتق وهذا مقتضى تعلق المال في ثمن الرقبة وضعا كما بيناه فان الراوي
من التعبير بلفظ الاشتراء انه عتاق المراد منه الفك ولا دلالة في التعبير بها على الاحتياج
الى الصيغة في الاشتراء والعتق فليس هنا الا دفع المال فيتحرر المملوك وان لم يرض المولى ٤ وترك م
ويدل عليه في ذلك صريحا رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله قال سالته عن رجل مات وترك
وترك اما مملوكة واختا مملوكة قال تشتريان من مال الميت ثم تعتقان وتورثان قلت
ارايت ان ابي اهل الجارية كيف يصنع قال ليس لهم ذلك يقومان قيمة عدل ثم يعطى مالهم
على قدر القيمة قلت ارايت لو انهما اشتريا ثم اعتقا ثم ورثا من بعد من كان يرثهما قال لا يرثهما
موالي ابيهما لانهما اشتريا من مال الابن فان قوله يقومان قيمة عدل الخ معناه انه يحصل
الفك بمجرد دفع القيمة فالخبر صريح في ان الاشتراء ليس بالصيغة كي يحتاج الى رضا المولى
يحتاج الى صيغة العتق بعد الاشتراء بعقد البيع مع وجود هذا الخبر لا مجال للترديد
في ان الشراء هل هو الشراء الحقيقي او المراد منه الفك ومع الاول هل يحتاج الى صيغة
العتق او يتحرر بمجرد الاشتراء او تفصيل بين من ينعتق على الميت لو اشتراه في
حال حياته وبين غيره فينعتق في الاول ويحتاج الى الصيغة في الثاني وهذا واضح
ولكن الاشكال من جهة اخرى حيث ان ظاهر الرواية توريث الاخت مع الام مع ان
الاخت من اهل الطبقة الثانية فان الراوي فرض انه ترك اما مملوكة واختا مملوكة
والواو ظاهر في الجمع والضمير في قوله ثم يورثهما موالي ابيهما لا يكاد يظهر له معنى فان الاب ليس
ابا للاخت فلا معنى لاضافة الاب الى الام والاخت والتعليل بانهما اشتريا من مال الابن
اليهم لا وجه له فانه لا يرتبط بارث موالي الاب وفي حاشية الوسائل لعله محمول على التقية
لان العامة يورثون الاخت مع الام ويحتمل كون الواو بمعنى او في قوله واختا فيكون حكما
لكل واحد مع الانفراد وضمير ابيهما في موالي ابيهما راجع الى الاخت والميت وهو بناء على
كون اب الميت معتقا فان اعتقه مولاه وهو من الاخت فاشتريت من مال الميت كانا معتقين
عتقا مولى الميت وان العتق لاب الميت بالشراء ولد بواسطة الاب والاخت لاب
الميت وضمير لانهما راجع الى الاخت الام والقرينية في اختلاف ضمير الظاهر
وما في الاصل

وما في الاصل من لفظ الابن وجه واضح وما في الاستبصار من لفظ الاب وجهة انه لو اعتق
الاب لما عتق الابن ولا ملك مالا ملكا مستقلا او بناء على ان الولد وما يملك لابيه
الى ما من حديث انت ومالك لابيك والتعليل المجازي في الحديث كثير فتكونوا فتامل
اقول قد ذكرنا غير مرة ان التقية انما هو فيما كان من شعائر العامة بحيث كان مشتهرا بينهم
وبه امتازوا عن الخاصة فان اصل مثل هذا الحكم المخالف للواقع عن المعصوم يحتمل
ملاحظة للتقية واما مجرد الموافقة للعامة ولو كان مذهب احد منهم فلا معنى للتقية منه فلا ٣ الحكم م
ثم وجه لا معنى لحمله على التقية ولو كان مذهب بعضهم او كلهم اذا لم يكن مما تميزوا به عن الخاصة
لتوريث الاخت مع الام ليس مما تميزوا به واشتهروا به فلا وجه لاحتمال التقية في المقام
نعم يحتمل سقوط الالف في قوله واختا وكون الواو بمعنى او لا معنى له فانه لا يكون لفظ بمعنى لفظ
كالمحقق في محله مع انه يمنع اتيان الواو وفي ضمير الجمع فيكون نصا لكل واحد على الانفراد ٣ السؤال م
واما التفكيك في مرجع الضمائر بارجاع الضمير في ابيهما الى الاخت والميت مع ان ضمير
في قوله من بعد من كان يرثهما راجع الى الام والاخت كان ضمير لانهما في قوله لانهما اشتريا
ايضا راجع الى الام والاخت فواضح الفساد فان من له ادنى خبرة بالعربية والمحاورات لا
يتكلم بمثل هذا الكلام فضلا عن المعصوم عليه السلام في ساحة العصمة منزهة عن مثل
هذا التكلم واما كون عتق الاب سببا لعتق الابن من جهة انه لو لم يعتق الاب لما ملك
شيئا فلم يرث للابن فلم يعتق الابن بالارث فلا يصح ان يقال انهما اشتريا من مال الاب ٣ ولم م
ان لا يزيد ارث الاب مع قيمة الابن وكان مال الابن ما اكتسبه بعد العتق ثم وضع للكل ٣ وتركه م
الزيادة فان ذلك فعلا هو للابن ولو كان السبب عتق الاب فلا معنى لان يقال انهما اشتريا
من مال الاب وقوله انت ومالك لابيك لا يدل مع ان المال للابن حقيقة للاب وليس ذلك
بل المقصود انه اذا اعطى الابن مالا لابيه فلا ينبغي ان يطالبه منه فانه لا استقلال له
في جنب ابيه فالابن وجوده من ابيه وماله لابيه لا حصول له في جنب ابيه فيكون مال الابن
للاب بهذا المعنى لا انه له شرعا فلا معنى للتعليل به كما لا يخفى والذي يحتمل قويا ان
الكلمة هو ابنهما والاشتباه في التصحيف من الكاتب والكلمتان متشابهتان في الكتابة

فاقرب ما يكون هو اشتباه هاتين الكلمتين ويوضح ذلك ان ما في الاصل هو ان الابن
لا الاب فمع هذا الابن هو في الحلاليات محل ورث التعليك وغيره ومعناه ح انه اذا اشترت
الام والاخت من مال ابنها واخيها
~~واخته الابن الى العتق بحيث يعتق فتصح اضافته الى الام والاخت~~
فهو اسم يهمان نعلم من الى ابنها لانهما اشتريا من مال الابن وهو الى الابن من الام والاخت
ولكان له ولاء صدق للابن بواسطة انه اعتق اباه فيكون له ولاء العتق ايضا للام والاخت
بواسطة ولائه للابن الذى اشتريا من ماله واما اضافة الاب الى الام والاخت فلا باس
بها فانه يصح اضافة الى العقوم والطائفة فيقال ابن هؤلاء الطائفة وابن القوم وبالجملة
انه اورث المملوك من التركة وكان اشترائه منها ونكرها لانتقال التركة اليه ولو كان
~~معه وارث حر مشارك معه فى الطبقة ولعله نصيبه فى ثمن رقبته ظهر انه لا فرق~~
بين ان يكون معه وارث حر مشارك معه فى الطبقة او لا فان المناط بلوغ نصيبه مساوى
قيمته فاذا بلغ ذلك الحد يشارك مع الوارث الحر فى التركة ويعتق من نصيبه هذا اذا كانا
من اهل الطبقة الواحدة والا انفرد بها المملوك والحر كما فى خبر ابن سنان المتقدم حيث
قضى امير المؤمنين ع بشراء الام من مال الابن ودفع البقية اليها اذا لم يكن له ذو قرابة
والا كان لكل من المملوك والحر نصيبه من التركة فدفع البقية الى الام مشروط بعدم الوارث
الاخر المشارك معه فى الطبقة واما الوارث الحر الغير المشارك معه فى الطبقة فلا يورث مع وجود
الوارث القريب ولو مملوكا ولا يتوهم ان الرقية مانعة والمملوك لا يورث بل ان الشراء بعينه
من التركة فليس توريثا له بل هو حكم مخالف للاصل اشترطوا فى اشتراء المملوك من التركة
ان لا يكون هناك وارث حر ضامن الجريرة اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن
وقد يتجه عند ذلك بما لا مزيد عليه وكيف كان فلا اشكال عندهم فى توقف فك المملوك
مع انتفاء الوارث الحر غير المستغرق لان نعم قد استشكل فى توقفه مع انتفاء ضامن الجريرة
لعدم دلالة النصوص مع ذلك بل هى على الخلاف ادل كخبر ابن سنان المتقدم حيث انه
يقتضى توقف الفك بعدم القرابة خاصة لا بما يشمل الضامن وكذا خبر اسحق بن عمار عن
مولى لعلى بن الحسين عليهما السلام فقال انظروا اهل بيته وله وارثا فقيل انه لم يكن له الا بنتان

بالبانة

بالبانة مملوكتين فاشتراهما من مال الميت ثم دفع اليهما بقية المال ميراثا مع انه كان له ولاء
عتق لا باعتبار تحريره اياه بزعمها بما ذكرناه ظهر ان خبر ابن سنان اجنبى عن ذلك فكذلك
تقدم اذ لم يكن ع تفصيل لدفع البقية لا الاشتراء كما يشهد عليه قولهم ع فى الخبر اذا لم الاخر
يكن له عصبة والا قسم المال بينها وبين العصبة واما خبر اسحق بن عمار فلا دلالة له ايضا
على توقف الفك مع انتفاء ضامن الجريرة لاحتمال ان يكون المراد من المولى هو العبد وكان
ما تركه مما يستقل فيه مع انه لو كان معتقا احتمل ان لا يكون تحريره اياه تبرعا بل كان عتقه
واجبا عليه بالنذر او الكفارة ومن هنا اضطرب كلماتهم فى الاشتراء والعتق فقال بعضهم
المراد هو الفك لا الشراء الحقيقى لعدم مالك للعبد يملكه بالاشتراء ثم يعتقه فلا حاجة
فى عتقه الى الصيغة وقال بعضهم ان المراد هو الشراء الحقيقى فان التركة باقية على حكم مال
الميت لعدم الوارث لم ينقل العبد بحكم مال الميت عن صيغته المدفوع عنه فنتيجة
المعاوضة قهرا عليه ان كان ممن ينعتق كله والا احتيج الى صيغة التحرير مع احتمال الحاجة الى
الصيغة مطلقا وان كان ممن ينعتق على الميت ولا بد من خلاف ادلة المقام فرجح وعتق وقيل عن
ان الوارث هو المملوك ولا ينفى لبقاء التركة على حكم مال الميت لعدم قابلية الملك فقال
صحة ذلك فلا معنى للاحتياج الى الصيغة فيمن ينعتق على الميت كما هو واضح ثم العجب مما قيل
من انه لو قصر المال عن ثمنه كان فكه بالبعض ويسعى فى الباقى وفى المسالك انه قول الحجة
وعن المختلف انه ليس بعيدا عن الصواب وهذا كما ترى مناف لما عرفت من ان
اشتراء المملوك بعينه صرف مخالف للاصل فان ما ورد به الروايات هو اشتراء جميع
المملوك ثم عتقه واعطاء البقية له ان زاد شىء عن ثمن رقبته واما اشتراء بعض المملوك
ولو جزءا من كلا مملوكين جزءا منهم فتسرى العتق فى الجميع ويسعى فى الباقى فلا مساغ له
الروايات وخروج عن مورد النصوص والحكم بغير دليل فان الدليل انما دل على اشتراء
الجميع وجعل التركة كلها لاشتراء مجموع العبد ولا يدل على التركة كلها بعض العبد والعتاق الباقى
باتساع فلا اشعار بها فى روايات الباب فلا يناسب قواعدهم ان يكون الميراث للامام
كما لو ترك عبدا او اكثر وقصر نصيب كل واحد منهم او نصيب بعضهم عن قيمته وان

الاخر لكثرته او قلة قيمته فانه كان الميراث ح للامام ولم يفك احد منهم للاقتصار فيما خالف
الاصل على المتيقن الذى هو وفاء التركة باشتراء الوارث كله او بعضه والتركة ليست وافية
فى الفرض وان وفى نصيب بعضهم بقيمته فان ظاهر الادلة فك الوارث مستقلا او مستقلا
من التركة من غير ملاحظة وفاء النصيب بفك صاحبه اذ لا نصيب لهم قبل الفك والعجب
من العلامة فى الارث حيث قال لو قصر نصيب احدهما اشترى الاخر واعتق واخذ
المال وعن الفخر فى الايضاح انه لا اشكال عندى فى هذه المسئلة انه يجب عتق من امكن
لوجود المقتضى وهو وجود وارث اشترائه بقدر الحرية لكن الاحتمال فى الترجيح هل
يرجح من يفى نصيبه بقيمته او لا يحتمل الاول وهو اختيار والدى وبحمل الثانى واما
منع العتق فى الكل فلا وهذا كله مناف للجمود بظاهر الروايات ثم انهم رضوان الله عليهم
حيث زعموا ان الرقية مانعة فى الوارث والمورث حكموا فى المبعض بانه يرث من نصيبه بقدر حريته
ويمنع بقدر رقيته ويورث منه كذلك وعن ابنه من نصيبه بقدر الحرية ان ما يستحقه لو كان كلا حرا
يورث منه بالنسبة ما فيه من الحرية الحادث لو كان كله حرا فلو كان للميت ابن واحد وكان ما فيه من الحرية ثلث
ما لو كان جميعه حرا يورث الثلث من جميع المال فان الذى يستحقه لو كان كله حرا ولو كان له ابنان نصف
احدهما حر والاخر كله حر فيكون للحر ثلاثة ارباع التركة وللمبعض الربع فانه فيما لو فرض انه
كان له النصف فيكون له نصفه وهو الربع وكذا الوارث منه بقدر ما فيه من الحرية بمعنى ان ما جمعه
المبعض بتمامه بين الوارث والمولى فالوارث يرث بقدر ما فيه من الحرية والباقى للمولى
بحق الملك لا الارث وهذا الحكم لم يخالف فيه احد فانه ليس حكما جديدا وانما هو من فروع
مانعية الرقية فانه بمعنى امر وجودى لا بد المقتضى وهذا التفريع منهم على الاطلاق

يحكم بان المبعض يرث بقدر الحرية ويمنع بقدر الرقية ولم يفرقوا ابدا بين ان يكون الوارث
حرا او مبعضا مثل الوارث كما لم يفرقوا فى تبعض الوارث والمورث بين اقتضاء
الكتابة وعدمه فان الحكم يختلف باختلاف التسوية لان الاختلاف فان كان المورث حرا
والوارث مبعضا فلا يخلو اما ان تكون الكتابة باقية او منفسخة بان ادى بعضه فبعضه
الحر وعجز فى بعض ولا تقضى اجل الكتابة فانه يستقر ح فى التبعض ومقتضى بقاء

٢ بقوله مطلق ح

٣ مال الكتابة ح

الكتابة

الكتابة ان يرث المبعض كلا ولو كان كله حرا فان مقتضى عقد الكتابة استقلال العبد فما
ينتقل اليه من اى سبب كان فلا مانع عن ارثه تمام التركة فان المانع فى العبد انما هو كونه
منطوقا فى المال والمفروض استقلاله من قبل مولاه نعم اذا ورث المبعض ح تمام التركة يضم ما
فى مال الكتابة فالحكم فى تلك الصورة بانه يمنع بقدر الرقية لا وجه له بل مناف لما دل
عليه من ان المكاتب يملك بالسبب المملك وان يقتضى ما يملكه فى مال الكتابة نعم اذا انقضى
اجل الكتابة فيه فيعتقه ويمنع الرقية يورث بقدر الحرية وعلى ما ذكرناه فالمناط هو البلوغ
الى الحد المذكور فى الجزء الذى رق فيه الارث بحسب الحرية ومن ذلك يظهر حال العكس
اعنى ما لو كان المورث مبعضا والوارث حرا او رقا فانه ح ايضا المال ينقضى الكتابة عند الموت
او تكون باقية ففى الاول لا يورث الا بقدر الحرية لانه لا ملك له الا بقدر حريته والباقى
نماء ملك المولى فيرجع اليه والميت لا يترك الا ما ملكه وملكه فى صورته بقدر حريته وبقدر
الرقية كان الكل المال للمولى فالحكم ح بانه يورث بقدر الحرية فى محله واما مع بقاء الكتابة
عند الموت سواء ادى فى صورته شيئا من مال الكتابة او لم يؤد فان ترك المكاتب محقق فى مال
الكتابة فقبل استيفاء المولى حقه لا يجوز للورثة التصرف فى التركة فان ادى مال الكتابة
شىء من التركة فللوارث فالحكم ح بانه يورث بقدر الحرية ملكه بين السقوط فانه مع بقاء
~~عقد الكتابة لا وجه للارث فان ترك الا بعد وفاء الوارث حق المولى~~ فانه قد تعلق حق
حق المولى بما كسبه المكاتب فله استيفاء حقه مما تركه كما ان مع الوارث ايضا وفاء ذلك
فان ذلك من اثار الكتابة ومقتضى بقائها ما يترتب اثارها عليها وهو هنا استيفاء مال الكتابة
ودعوانه الان يقال ان الكتابة تنفسخ بالموت فانها كانت بين العبد والمولى وغايتها
العتق فاذا مات المكاتب انتفى الموضوع ومقتضى الغاية مانه كان ح كما لو استقر حال
حيوة المكاتب بان كان مطلقا ولم يؤد شيئا كان ما تركه لمولاه وان يتبعض فى صورة كونه
بقدر الحرية وان كان مشروطا رد او لا او فى الرق كما ان لو ترك شيئا يسر الحال للمولى
لكنه لاريب فى ان العقد لا ينفسخ بموت احد المتعاقدين بل كلها كان الاجارة فى بيع
السلف وغيرها وليس الامع ذلك وجب اداء مال الكتابة مع الوارث مما كان الا

تابع

ولو انفسخ عقد الكتابة بالموت لم يكن معنى لاداء مال الكتابة مع ان الفتوى مع ان للشيخ
والاخبار صريحة في الدلالة عليه بل بعضها يدل مع ان اولاد المكاتب يسعون في مكاتبة
ابيهم كما في خبر مهزم قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن المكاتب يموت وله ولد فقال ان
كان اشترط عليه فولده مماليك وان لم يكن اشترط عليه سعى ولده في مكاتبة ابيهم وعتقوا
اذا ادوا ولعله محمول على ما يعجز عن بعض النجوم قبل الموت ولذا اشترط عليه انه ان عجز عن
نجم فهو رد في الرق وكيف كان فبقاء الكتابة وعدم انفساخها بالموت مما لا ينبغي التأمل
فيه هذا وان كان كل من المورث والوارث مبعضا ففيها ايضا صور فان الوارث اما ان يكون
مكاتبا مستقلا كما لو كان ولده قبل المكاتبة او وارثا اخر او يكون تابعا للمورث في المكاتبة كالولد
بعد المكاتبة ومع التقديرين اما ان يبقى الكتابة او تنعتق في كليهما او احدهما فان كان الوارث
مستقلا في الكتابة وقد استقر كتابة كل منهما فلا يورث الميت الا بقدر الحرية والوارث لا يورث
من ذلك الا بقدر حريته والباقي للوارث الاخر وان بقي كتابة كل منهما فما تركه الميت سواء ادى
شيئا من مال الكتابة ام لا انتقل الى الوارث المبعض لكن يجب عليه ان يصرفه في مكاتبة المورث
فان المفروض بقاء عقد الكتابة والتزام بقائه صرف ما تركه المكاتب في مال الكتابة ويصرف ما زاد
عليه كيف شاء وفي هذا الفرض كل من المورث والوارث عبد مع انه ورث جميع ماله وورث
الوارث المبعض جميع ما تركه وان كان عبدا في جهة خاصة فما ذلك الا لما في ادائه فانحل
العبد يورث ويورث بقدر الحرية قد ثبت في ورده فانه يورث جميع ماله ويورث الكل جميع
ما تركه الميت كما في الفرض المذكور ومن هنا ظهر ما لو كان الكتابة في احدهما باقية وانعتق الاخر
هذا اذا كان كل من الوارث والمورث مستقلا في الكتابة فان كان الوارث تابعا للمكاتبة
المورث كابنه بعد المكاتبة فالكتابة اما باقية او مستقرة بانقضاء الاجل وعلى الاول اذا مات
المكاتب وترك مالا فالحكم تركه يرثه ابنه المكاتب سواء تبعض اوه باداء شيء من مال الكتابة
او لم يتبعض وتعلق حق المولى بماله لان الابن من ابيه فعليه ان يؤدي مال الكتابة فاذا بقي
ولم ما بقي فاذا ادى جميع مال الكتابة صار الابن حرا فانه اذا فرض بقاء الكتابة فاحكامها
باقية لا محالة كون جملة احكامها استيفاء مال الكتابة من مال المكاتب والخصوص من كابته بعد العجز
عن

عن النجوم وهكذا ابن المكاتب قائم مقام ابيه فلما ادى اباه كان مستقلا فيما هو مالكه ترك
الابن فاذا ورث من ابيه ما تركه كان مستقلا فيه كابيه ولزمه عليه ان يؤدي مال الكتابة
من ذلك كما كان مع ابيه وان لم يترك ابوه شيئا سعى في مكاتبة ابيه كما تقدم في خبر مهزم
فان عجز استرقه المولى وان بعضه فالحكم بان المكاتب يرث ويورث بقدر الحرية واضح
البطلان كما عرفت لانه يحوز في جميع المال هذا اذا كانت الكتابة باقية وان مات بعد
استقرارها وترك مالا فالمتبعض يقتضي ان يكون نصف ما تركه للمولى ان كان نصفه
رقا وان كان ثلثه رقا فثلث ما تركه للمولى فانه بقدر الرقية لا مال له حتى يورث وانما يورث
ما يملكه ومقتضى تبعض الوارث ان لا يرث ما تركه الا بما عدا النصيب للمولى الا بمقدار حريته
فان كان الوارث التابع لابيه في العتق نصفه حرا فمقتضى تبعضه ان يرث النصف من ذلك
اعني الربع من مجموع التركة فان المكاتب اذا كان نصفه حرا لا يورث الا بمقدار حريته وهو
متبعض في الكتابة لابنه ان لا يرث الا بمقدار حريته مما تركه المورث فيكون نصف المال
ونصفه الاخر للورثة والوارث التابع يرث نصف ذلك النصف اي ربع المجموع والربع الاخر
للوارث الاخر كما ذكرنا في الوارث الغير التابع فانه لا يرث مما تركه المورث الا بمقدار حريته
هذا مقتضى تبعض الوارث في الحرية لكن الاصحاب خصوص الوارث التابع ليس كذلك
فانه يرث جميع ما تركه المكاتب اي مجموع النصف في الفرض المذكور فان المانع من
ارث المجموع انما هو كون العبد قنطرة بالنسبة الى المولى وعدم استقلاله الا بمقدار
حريته ولذا لو كان الوارث عبدا للمولى غير عبد المكاتب ورث بمقدار حريته ويلاحظ باللوازم
الحد المذكور في الباقي وهذا المانع منتف في الوارث التابع بل في مطلق الوارث
الرق اذا كان عبد المولى المورث والوجه في ذلك ان ما ورثه المورث فاصله المولى
مستقلا فيه بحيث لا يرجع الى المولى كما في فاضل الضريبة وما وهبه المولى للعبد عوض
ضربه او تخويفه فان كل ذلك صار من قبل المولى بحيث لا يرجع اليه اصلا فحكم كل ما تركه
الميت يرثه عبد المولى مبعضا كان او قنا ولا يستقل فيما ورثه من غير ان يصرفه في ثمن
رقبته فان المفروض انه لا يكون قنطرة للمولى والمال لا يمكن رجوعه اليه فيستقل الوارث

في ذلك وان لم يكن تابعا كالولد قبل المكاتبة وغيره ويكفي في استقلال العبد كون المال
بحيث لا يرجع الى المولى وان لم يجعله المولى مستقلا في المال بل جعل المورث كذلك فالمكاتب
اذا ترك شيئا فان كان بعد انقضاء الكتابة فجميع ما تركه لوارثه ولو كان عبدا ان كان عبدا
لمولى المورث فيستقل العبد الوارث فيما ورثه من غير ان يصرفه في ثمن رقبته ويلاحظ
بلا نعم الحد المذكور نعم ذلك فيما لم يكن عبد المولى المورث فانه لا يرث اذا لم يبلغ التركة
المذكور حتى فاضل الضريبة وان مات مع بقاء الكتابة فما تركه يستوفى منه مال الكتابة وان
زاد عليه شيء فللوارث ولو كان قنا وقد تبين بحول الله سبحانه ان العبد يورث او
يورث اما ارثه فقد ظهر بالتفصيل واما توريثه فان كان له مال كفاضل الضريبة وغيره
مما استقل فيه فلا ريب في انه يورث ذلك ولا مانع من ذلك فانه لا حق للمولى في
ذلك المال لما عرفت والا لم يكن مستقلا فيه وجاز تصرفه في صحة العبد مع انه لا ريب
في عدم جواز تصرفه ولا يرث المولى من العبد لعدم وجود ما يقتضي الارث فينتقل مال
العبد للوارث لا محالة هذا اذا كان له مال واذا لم يكن له مال فلا معنى لان يقال انه لا يورث
فانه لا مال له فيورث منه لا انه لا يورث وانما العجب انهم قد حكموا بان العبد لا يورث مطلقا حتى
فاضل الضريبة بل يكون ما تركه للسيد بحق الملك لا الارث وقد عرفت انه لا حق للمولى
فيما استقل فيه العبد ولا يجوز له التصرف في حياته والموت لا يوجب حقا جديدا
الا بالارث فالقول بكون تركة العبد للمولى بحق الملك لا الارث تناقض واضح فان
الذي يوجبه الموت هو الارث لا غير وقد تحصل مما ذكرناه ان المكاتب بعد استقرار
ارثه وانقضاء الكتابة يرث ويورث بقدر الحرية ويمنع من الارث بقدر الرقية
وقد ورد في ذلك اخبار كثيرة كما عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام
في مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت له عند موتها بوصية فقال اهل الميراث لا تجوز وصيتها
لانه مكاتب لم يعتق فقضى انه يرث بحساب ما اعتق منه ويجوز له الوصية بحساب ما اعتق
منه قال وقضى في مكاتب اوصى له بوصية وقد قضى نصف ما عليه فاجاز نصف الوصية
وقضى في مكاتب قضى ربع ما عليه فاوصى له بوصية فاجاز له ربع الوصية وقال في رجل
اوصى

اوصى لمكاتبه وقد قضت سدس ما كان عليه فاجاز بحساب ما اعتق منه هذا مع انقضاء
الكتابة واما مع بقائها فيرث كما يرث الحر لاستقلاله فيما ملكه ويورث ايضا جميع ماله لكنه يجب
مع الوارث حط اداء مال الكتابة مما تركه وان لم يترك شيئا فلا شيء مع الوارث الا الوارث
التابع يجب عليه السعي في مكاتبة ابيه ومما ذكرناه يظهر فساد ما صدر منهم في هذا المقام فانهم حيث زعموا
ان الرق مانع في الوارث والمورث فقد حكموا بان المكاتب المبعض يرث ويورث بقدر حريته
ويمنع بقدر الرقية قال في الشرايع اذا مات المكاتب وكان مشروطا بطلت الكتابة وكان ما تركه
لمولاه واولاده رق له وان لم يكن مشروطا تحرر منه بقدر ما اداه وكان الباقي رقا لمولاه من تركته
بقدر ما فيه من رق ولورثته بقدر ما فيه من حرية ويؤدي الوارث من نصيب الحرية ما بقي
من مال الكتابة وان لم يكن له مال سعى الاولاد فيما بقي على ابيهم ومع الاداء يعتق الاولاد
وهل للمولى اجبارهم على الاداء فيه تردد وفي رواية اخرى تقتضي اداء ما تخلف من اصل التركة
ويتحرر الاولاد وما بقي فلهم والاول اشهر انتهى كلامه رفع الله في الخلد مقامه
انه لا وجه لانفساخ العقد بالموت ولا لزوم ان ينفسخ الاجارة ايضا بموت الفقيه لا يلتزم به
وان كانت مشروطة تنفسخ بموت المكاتب الا انه لا تنفسخ بموت المولى بلا خلاف فعقد المكاتبة باق
ما دام الاجل باقيا واما كون المال بين الوارث والمولى بنسبة الحرية والرقية فهو مقتضى كون
الرق مانعا فانه لا فرق في ذلك بين التامة والمتبعضة مع هذا فاذا مات المكاتب الذي
تحرر منه نصفه مثلا وكان له ولد بعد المكاتبة كان ينبغي ان يكون ما تركه بين الابن والمولى ويرث
الابن مما عدا نصيب المولى بقدر حريته والمفروض ان نصفه حر فيتبعض ارثه فيكون ما يرثه نصف
ذلك النصف اعني الربع والربع الاخر للوارث الاخر مع انهم قد اطبقوا في هذا الفرض
مع ان الوارث التابع يرث جميع النصف حيث انهم استدلوا على ان الوارث التابع يؤدي
ما بقي على ابيه من نصيبه لا من اصل المال بصحيحة بريد العجلي عن الباقر عليه السلام قال سألته عن
رجل كاتب عبده على الف درهم ولم يشترط عليه حين كاتبه انه ان عجز عن مكاتبته فهو
رد في الرق وان المكاتب ادى الى مولاه خمسمائة درهم ثم مات المكاتب وترك مالا
وترك ابنا له مدركا فقال نصف ما ترك المكاتب من شيء فانه لمولاه الذي كاتبه والنصف

الباقي للابن المكاتب لانه مات ونصفه حر ونصفه عبد فابن المكاتب كهيئة ابيه نصفه حر و
نصفه عبد للذي كاتب اباه فان ادى الى الذي كاتب اباه ما بقي على ابيه فهو حر لا سبيل
لاحد من الناس عليه فان الرواية ظاهرة في ان ما تركه المكاتب نصفه للوارث ونصفه
للمولى والابن اذا ادى من نفسه ما بقي على ابيه كان كله حرا والا فلا شيء له لانه من اصل
المال فان نصفه ملك المولى فكيف تؤدى حقه من حقه فظاهرها تورث ايضا ان نصف
مال المكاتب للابن المكاتب والنصف الآخر للمولى مع ان مقتضى ما نعتبره الرق ان يكون
نصف النصف للابن فان نصفه حر فيرث من مجموع التركة اعني النصف نصفه لان النصف
الآخر ملك المولى وليس من مال المكاتب فاذا ورث جميع النصف فقد ورث جميع المال
ولم تكن الرقية مانعة وهذا اتفاق منهم مع خلاف ما اتفقوا به من مانعية الرق والعجب
انهم قد غفلوا عن ذلك وحسبوا انه في الفرض ايضا يورث بمقدار حريته فان نصفه
حر فيرث النصف ولم يتفطنوا على ان هذا النصف هو التام ومقتضى الارث بمقدار
الحرية ان يرث نصف ذلك لا تمامه ومنشأ هذا الاشتباه الغفلة التعبير في الرواية
بالنصف فزعموا ان هذا النصف هو النصف الذي يرثه من تحرر نصفه وقد ذكرناه
ظاهر انه اذا استقر المكاتبة بعد ان تحرر نصف المكاتب كان نصف ما اكتسبه لنفسه و
النصف الآخر للمولى فان نصفه عبد له فيكون نصف غنائمه ملكا له فاذا مات المكاتب
كان نصف ما تركه للولد والنصف الآخر لوارثه اذا لم يكن عبدا لغير هذا المولى فان
مقدار حريته من المال قد استقل فيه من قبل المولى بحيث لا يرجع الى المولى اصلا ولذا اذا
الوارث عبدا لهذا المولى يرث مجموع ما تركه بنصفه الحر واما صحيحة بريد فهي في صورة
بقاء المكاتبة بشهادة قوله ثم في ذيل الرواية فان ادى الى الذي الخ فانه بعد استقرار
المكاتبة لا وجه لاداء مال المكاتبة بل الاداء انما هو مع البقاء ومع الاستقرار لا يستحق
المولى شيئا من المكاتب فضلا عن وارثه واما قوله نصف ما ترك المكاتب
فمعناه انه لو استقر لاحد الحال فلذا كان نصف المال لابن المكاتب ونصفه للمولى فانه كهيئة
ابيه وقد كان ابوه نصفه حرا ونصفه عبدا فيكون الابن ايضا كذلك ومقتضى كون نصفه حرا ان نصف المال
الخ وقد تقدم

وقد تقدم ان النسب ثلاث طبقات واهل الطبقة الاولى هم الابوان والاولاد وهم
يشاركون الابوين ويحجبون نقصا عما عدا السهمين وان نزلوا كما يحجبون الزوجين
كذلك ويزاحمون سائر الاقارب من اولي الارحام من اهل هذه الطبقة صنفان الابوان
من غير ان يتصاعدا والاولاد وان نزلوا امتيازا لهن فلا يرث احد من الاول مع
مع الابوين والاولاد الا الزوج والزوجة فهم الاصل في المواريث ومن المعلوم
ان الدرجة السابقة من كل طبقة اولى بالميراث من الدرجة اللاحقة فلا يرث ابن
الابن مع وجود الابن لقوة النسب في الدرجة السابقة فالاقربية انما يلاحظها
في درجات كل صنف من كل طبقة فان ترتب الدرجات يتقدم مع الاتحاد ولا مع
بين درجات الصنفين فابن الاخ وان نزل يرث مع ادنى الاجداد وكذا
الجد يرث مع الابوين وان نزل فلا مع ملاحظة الدرجة الاولى من صنف مع
الدرجة الاخرى العاشرة من صنف آخر فان المواريث مع الاخرى في الاصناف
انما هو الصنو ان فالجد اي من يتولد منه الشخص وان علا بلا فظ مع الاخ
اي المجتمع في البيت اعني الصلب والرحم وهما في القرب مع حد واحد كما ان الاجداد
والام لا يرثان مع الولد اي المتولد من الشخص فيجعلان في طبقة واحدة فلا
ثم ينظر الى الدرجات وبالجملة فالملاك في المواريث انما هو الاقربية فلا يرث احد
مع وجود الاقرب بالاجماع والعقل والكتاب والسنة فان قوله تعالى واولو
بعضهم اولى ببعض يدل على ان الضابط هو الاقربية كما ان الاخبار ايضا تصرح في
ذلك ولم يتخلف ذلك في مورد من المواريث نعم قد يتوهم في بادي النظر
ذلك في الجد حيث لم يجعل الاجداد درجات للابوين كان او لاد الاولاد كذلك
مع ان العلقة واحدة فان نسبة ولد الولد الى الميت كنسبة الجد اليه لان الولد لا بد ان يكون ... (margin)
منقولا من الميت والجد يتولد منه الميت فجعل الاجداد في طبقة الاخوة بعيدا
لكنه بعد التدقيق في النظر يعلم انه يستحيل البعد بخلاف ما دلت عليه الادلة الا ان
ولد الولد اقرب من الجد لا محالة والا لم يكن تاخر طبقته بيان ذلك ان

المناط في الارث لو كان نفس العلقة من حيث هي لما امكن التخلف لكونها امرا
واحدا في الجد وولد الولد بل المناط هو العلقة بلحاظ الجهة المنتزعة منها فان
العلقة الواحدة كالاخوة والجوار والزوجية والابوة والبنوة قد ينتزع منها عنوان
وجهة لكل من الطرفين مغاير للآخر وقد لا يكون لها عنوان وانما هما طرفان صرف كالاخوة
والجوار بخلاف الزوجية والابوة فانه ينتزع من الاول عنوان المولوية للزوج
والرقية للزوجة فيترتب على كل من العنوانين حكم كالانفاق والكسوة للزوج وجوبها
للزوجة كما ينتزع من الثانية الولاية للاب وللابن كونه مولى عليه فكل من هذين
العنوانين ثابت للاب والابن وان ترتب الاول وتترك الثاني فمقتضى ولاية
الاب نفوذ فعله في حق الابن كما ان مقتضى الابنية وكونه مولى عليه ان يكون كلا
على الاب ولذا كان بناء الابن على اخذ المال وجره من الاب بخلاف الاب وهذه
جهة عرفية واضحة فالابن في اخذ المال من الميت اقرب من ابي الميت ولذا لا يرث
الاب مع وجود الابن والابن ابن ابن وان سفلوا والابن يرث المال في هذا في الابوين
بلا واسطة واذا وقع هناك واسطة تأخر الابن عن الادنى بالكلية ولا يشارك
في الميراث بل كان في طبقة بعد طبقة الابن هذا هو الوجه في ارث الاولاد من
الجد وعدم ارث الجد مع الاولاد ثم ان الصدوق قدس سره لم يورث اولاد الاولاد مع
الابوين قال فاذا ترك الرجل ابويه وابن ابن وابنة ابنة فالمال للابوين
للام الثلث وللاب الثلثان لان ولد الولد انما يقومون مقام الولد اذا لم
يكن هناك ولد ولا وارث غيره والوارث الاب والام وقال الفضل بن شاذان
خلاف قولنا في هذه المسألة واخطأ قال ان ترك ابن ابنة وابنة ابن
فلابن الابنة السدس وما بقي فلابنة الابن من ذلك الثلثان ولابن الابنة من
ذلك الثلث تقوم ابنة الابن مقام ابيها وابن الابنة مقام امه وهذا مما زل به
قدمه عن الطريق المستقيم وهذا سبيل من يقيس انتهى وهذا الذي ذكره
الصدوق قدس سره مما انفرد به وفي القواعد قال العلامة قدس سره قد سبق الاجماع على خلافه
وتأخر

وتأخر عنه مع وضوح فساده في نفسه وعدم دليل يساعده والعجب مع
ذلك التشنيع على مثل الفضل بما سمعت مع انه لا اختصاص للفضل بهذا
المذهب انما هو مذهب الامامية طرا الا راي بعض من تاخر عنه انه نقيه
منفردا في مقالته استدل له بالادلة الاربعة الدالة على تقدم الاقرب
وبان الابوين في مرتبة الاولاد للصلب والاولاد اقرب الى الميت من اولادهم
فيكون المساوي للاقرب اقرب وقد عرفت انه لا معنى لملاحظة الاقربية بين
الصنفين وانما هي بين درجات كل من الصنفين وعمدة ما للصدوق قدس سره
رواية عبد الرحمن بن الحجاج ان ابن الابن يقوم مقام الابن اذا لم يكن
للميت ولد ولا وارث غيره فانه قال الصدوق ان الوارث هو الاب والام لا
كما حمل المراد من الولد من يتقرب بدون الولد والوارث المنفي من الاولاد للصلب لا من
وهذا ما فهمه الشيخ من الرواية ويشهد على ذلك الرواية الاخرى لعبد الرحمن بن
الحجاج عن الصادق عليه السلام قال ابن الابن اذا لم يكن من صلب الرجل احد قام
مقام الابن وابنة البنت اذا لم يكن من صلب الرجل احد قامت مقام البنت
فقد علمت من ذلك كله ان المتقدم على اولاد الاولاد انما هو اولاد الرجل من صلبه
والوارث من يتقرب به ولا الولد وما ذكره الصدوق قدس سره مذهب كثير من العامة كما
عن الكليني والحلبي وغيرهما والنصوص الاخر صريحة في خلافه كخبر محمد بن
سماعة قال دفع الي صفوان كتابا لموسى بن بكير وقرأته فاذا فيه موسى بن
بكير عن علي بن سعيد عن زرارة قال هذا مما ليس فيه اختلاف عند اصحابنا عن ابي عبد الله
وعن ابي جعفر عليهما السلام انهما قالا ولا يرث احد من خلق الله تعالى مع الولد الا
الابوان والزوج والزوجة فان لم يكن ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا
فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين يرثون ميراث البنين وولد
البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون الابوين والزوجين عن
سهامهم الاكثر وان سفلوا ببطنين وثلاثة واكثر يرثون ما يرث الولد للصلب

ويحجبون ما يحجب ولد الصلب في الخبر المروي عن دعائم الاسلام عن
الصادق عليه السلام انه قال في رجل ترك اباه وابن ابن قال للاب السدس وما بقي فلابن
الابن لانه قد قام مقام ابيه اذا لم يكن ابن وكذلك ولد الولد ما تناسلوا اذا لم يكن
اقرب منهم من الولد ومن قرب منهم حجب من بعد وكذا بنو البنت الحديث وبالجملة
لا مجال للخلاف في المسألة بعد هذه الاخبار الصريحة في اعلم ثم ان الصدوق
شارك الجد مع ولد الولد وغلطوا على ابن شاذان في ان الجد كالاخ يرث
حيث يرث ويسقط حيث يسقط وقال ان الجد يرث مع ولد الولد ولا يرث
معه الاخ مع ان مقتضى مذهبه حجبه بولد الولد بعض الطبقة الاولى ودخوله
ومقتضى ذلك المشاركة مع الاخ الظاهر واضح وليس طبقة مستقلة والا
لم يشارك الجد ثم ان المسألة ليست مبنية على كون ولد الولد ولدا حقيقة
او مجازا لان الصدوق قده لم ينكر صدق اسم الولد على ولد الولد وانما بنى على ان
الحاجب للابوين انما هو الولد الصلب وان كان ولد الولد ولدا حقيقة ولذا
يحجب الزوجين عن اكثر السهمين فهو يرى ان المراد من الولد في قوله تعالى
فلابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث ما يعم ولد الولد ايضا بقرينة الاخبار المتقدمة ولا وجه لاستثناء
المسألة عن ذلك والعجب الاستدلال على الصدوق بقوله يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فانه قد حكي عن ابن ادريس انه احتج
ان المراد من الولد هنا ما يعم ولد الولد بطريق الحقيقة فان كون الولد حقيقة
في ولد الولد لا ينافي ارادة الولد الصلب في قوله ان كان له ولد وارادة
ذلك في مورد لا يوجب ارادته في مورد آخر واعجب من ذلك الاستدلال
على ارادة المعنى الاعم في قوله تعالى يوصيكم الله الآية باجماع الاصحاب على انه [illegible]
بها على اقتسام اولاد الاولاد بينهم للذكر ضعف الانثى مع ان الاجماع [illegible]
الاستدلال بها في امر لا يصلح للقرينة لاحتمال ان يكون الولد [illegible]

وفي ولد

في الاشبه ح

على القول بالمجازية الفاقم ح

في ولد الولد فكيف يكون الاستدلال بها قرينة على ارادة المعنى المجازي ثم انه
قد ثبت ان الاقرب في كل درجة يتقدم على الابعد فلا يرث ولد الولد
مع الولد لكونه اقرب نعم اذا لم يوجد الولد قام ولده مقامه في الارث بعنوان
الميت وهذا هو الحال في جميع الطبقات فلا يرث المتقرب بالشخص مع وجود
ذلك الشخص وهذا مما لا اشكال فيه عند المسلمين وانما النزاع في كيفية
الارث فالمشهور ان اولاد الاولاد كغيرهم ممن يتقرب بواسطة من ذوي الارحام
يرثون ميراث من يتقرب به ونصيبه فولد البنت يرث نصيبها ذكرا كان
او انثى وولد الابن يرث نصيبه بتمامه فاذا ترك ابوين وابن بنت فللابوين
السدسان ولابن البنت النصف والباقي بالفرض والباقي بالرد واذا ترك بنت
ابن فاعلا السدسان لبنت الابن وهكذا اذا ترك بنت ابن وابن بنت
فللاول الثلثان وللثاني الثلث يقسم التركة بينهما اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين
كما كان الابن والبنت للصلب كل وهكذا اولاد الاخوة والاعمام والاخوال
وخالف في ذلك علم الهدى قده وجماعة منهم معين الدين المصري والبراذعي
فرجحوا في الصورة الاخيرة ان للبنت الثلثان وللابن الثلث فولد الابن
والبنت وان تعدد يرث نصيب الاب والام على المشهور والاقتسام بينهم
للذكر مثل حظ الانثيين ومستندهم في حجيته ان اولاد الاولاد اولاد حقيقة
كرواية عبد الرحمن بن الحجاج المفصلة عن الصادق عليه السلام قال بنات الابنة يقمن
مقام البنت اذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهن وبنات الابن يقمن مقام
الابن اذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهن وخبر محمد بن سماعة المتقدمة
حيث صرح فيها بان ابن الابن يرثون ميراث البنين والبنات يرثن ميراث
البنات فانهم زعموا ان هذه الاخبار ظاهرة في التنزيل في اصل الارث وكيفيته
والا لا تنفع فيها بذكر اولاد الاولاد ولم يفصل بين اولاد البنين والبنات فانه
مجرد تطويل لا طائل تحته والقول ان التفصيل انما هو لابطال ما توهمه المخالفون

٢ كما لو لا الصلب ح

٣ الابنة ح

من ان اولاد البنات ليسوا اولاد الرجل وانما هم اولاد الرجال الاباعد فلهم [illegible]
من ان يرث كما تم فتوى الامام عليه السلام الاولاد مطلقا وحكم تنزيلهم منزلة الآباء والامهات
في الارث واما كيفية الارث فلا نظر في الاخبار اليها ومقتضى الاصل الارث
بالفرض والتقسيم للذكر مثل حظ الانثيين لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين مع ورود دليل خاص على التقسيم بالثلث كما سنذكره
وللفضل بن شاذان في المقام كلام يستظهر منه كون هذه الاخبار في مقابل
المخالفين وفي الكافي قال الفضل بن الدليل على خطاء العامة في ميراث
ولد البنات انهم جعلوا ولد البنات ولد الرجل من صلبه في جميع الاحكام
الا في الميراث واجمعوا مع ذلك فقالوا لا تحل حليلة ابن الابنة للرجل
ولا حليلة ابن الابنة لقول الله عز وجل وحلائل ابنائكم الذين من
اصلابكم فاذا كان ابن الابنة ابن الرجل لصلبه في هذا الموضع لم لا يكون
في الميراث ابنه وكذلك قالوا لو ان رجلا طلق امرأته قبل ان يدخل بها
لم تحل تلك المرأة لابن ابنته لقول الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
من النساء فكيف صار الرجل هاهنا ابا لابن ابنته ولا يصير اباه في الميراث
وكذلك قالوا لو ان رجلا اراد ان يتزوج امرأة كان تزوجها ابن ابنته و
كذلك قالوا لو شهد لابي ابيه بشهادة او شهد لابن ابنته بشهادة لم تجز
شهادته واشباه هذا في احكامهم كثيرة فاذا جاءوا الى باب الميراث قالوا
ليس ولد الابنة ولد الرجل ولا هو له وارث وقد اقروا منهم بالاسلاف الذين ادركوا
الحسن والحسين عليهما السلام بسبب جهادهما الله المسمين هذا ما قالوا
الله في كتابه لقوله عز وجل وكلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود
وسليمان وايوب الى قوله وعيسى والياس كل من الصالحين فجعل عيسى من ذرية
نوح وهو ابن ابنته لانه لا اب لعيسى فكيف لا يكون ولد الابنة ولد الرجل
لولا دوا الى العناد والحق وبالله التوفيق انتهى فاذا اجمع القوم مع خلاف
ما نطق به الكتاب الكريم تصدى الامام عليه السلام لابطاله ولم يفرق بين اولاد الابن والبنت

في الميراث

في الميراث والحق ما ذهب اليه علم الهدى والحلي وجماعة منهم معين الدين المصري
من ان اولاد الاولاد يقتسمون الميراث كالاولاد بلا واسطة للذكر مثل حظ الانثيين
لقوله تعالى يوصيكم الله الآية ولا ريب ان اولاد الابن واولاد الرجل من صلبه وان
كانوا مع الواسطة فان القرابة الموجبة للارث من الميت ليست الا الولادة والبنوة والا
فلا حاجة بوجه لانهم لهم اولاد حقيقة ومجرد اطلاق الولد عليهم ولو مجازا لا يوجب
الارث واما تبادر الولد بلا واسطة من اطلاقه فانما هو لانصراف اليه فلا ينفع
لكونه علامة الحقيقة كما ان صحة السلب عن ولد الولد لا يصلح ان يكون آية المجاز
فانها ينفع لاهل اللغة فاولاد الاولاد مشمول الآية بلا اشكال وهكذا اولاد
البنت عندنا لما ذكرنا نعم عند العامة ليسوا اولادا لذا لم يورثوهم من اب البنت وقد
عرفت من الفضل الادلة على خلافهم مضافا الى تحريم بنات الابن والبنت بقوله تعالى
وبناتكم وحل رؤية زينتهن لابنائهن او لاولادهن منكم لقوله تعالى او ابنائهن وحلائل الاولاد
اولاد بعولتهن منكم لقوله تعالى وابناء بعولتهن الى غير ذلك فلا اشكال ان اولاد الابن
والبنت اولاد حقيقة تشملهم الآية ولا مخصص فان الاخبار المتقدمة لا دلالة فيها على
كيفية الارث وكذا مثلها خبر يونس اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث
قريبه فان استوت قام كل واحد مقام قريبه واما ما عن ابي عبد الله عليه السلام ان
في كتاب علي عليه السلام ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث
اقرب الى الميت منه فيحجبه فانما هو في غير اولاد الاولاد من اولاد الاخوة والاعمام
والاخوال فان غيرهم لا يرثون الا بالاسم الذين يحتاجون الى بيان كيفية ارثهم وتقسيمهم
من يتقربون به ولولا ذلك لحكمنا فيهم بالتسوية بخلاف اولاد الاولاد فانه
قد نص على حكمهم في الكتاب العزيز وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج
انه قال بنات الابن يرثن مع البنات [illegible]
اما انها ارث البنات [illegible]
الافنية فان البناء [illegible]
وبالجملة لا ريب في انه يمكن ان يكون حكم اولاد الاولاد حكم اولاد الاخوة والاعمام

فيرث لكل نصيب منه يتقرب به ولا ينافي ذلك كونهم اولادا حقيقة الا انه لم يدل دليل على ذلك بل دل الدليل على خلافه كما عرفت وسيأتي انه تتم وما قيل من انه لو اعتبر في الارث اولاد الاولاد من تقربوا بهم لزم تفضيل الانثى على الذكر في الزائد على ... وفي اولاد الاعمام والاخوال ونحوهم فلا بأس بذلك واما ما يقال من ان المراد من عدم تفضيل الانثى على الذكر انه لو كان الرجل مكان الانثى لم يزد على ما كانت عليه وهو كذلك فيما نحن فيه كما في خبر بكير بن اعين قال ابو جعفر عليه السلام لا تزاد الانثى من الاخوات ولا من الولد على ما لو كان ذكرا لم يزد عليه وفي خبر موسى بن بكر والمرأة لا تكون ابدا اكثر نصيبا من رجل لو كان مكانها وقال موسى بن بكر قال زرارة هذا قائم عند اصحابنا لا يختلفون فيه فباطل فان هذه الاخبار في مقام ابطال العول حيث انه يزداد نصيب الانثى على الذكر فيما اذا خلفت زوجا والوين وابنا او زوجا واختين لاب وام او لاب فان الحاصل ابطال الا من نقصها ونقصان الاخ افضا بنا على العول وبهذه الاخبار سوى الامام بين الابن والبنت والاخ والاخت وحكم بان النقص يرد على البنت والاخت فلهما الباقي بعد نصيب الزوج والابوين كالابن والاخ وهذا سوال قائم عند اصحابنا لا يختلفون فيه ثم ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين لم يقع فيه تخصيص الا في الولد الاكبر بالنسبة الى ما يختص به ابوه فانه قد علم من الشرع ان الاكبر من الولد الذكر اذا اتحد وان كان اصغر سنا من الاناث او الاكبر من الذكور اذا تعدد كقائم مقام الاب فيما يختص به كسيفه ودرعه وثياب جلده ومصحفه وخاتمه وامثال ذلك مما علم اختصاصه به فهذا الحبي به الولد الاكبر ويختص به من بين الورثة ويقسمون باقي التركة على النهج المعلوم فالذي علم من الشرع انما هو حبوته ومخالفته وعنوان يسقطه انما هو ان الولد الاكبر مقام ابيه فيما يختص به فكلما تحقق الاختصاص ثبت التعلق عليه الا ان الفقه ولو كان تخصيصاته اضعاف باقي التركة وليس ذلك اجحافا بالورثة فان ذلك ارث مخصوص اختص به الولد الاكبر وكان لكل رجع ان يختص والمال الذي للاب

الميت

بجميع ما تركه من غير ان يشاركه احد منهم وليس ذلك اجحافا بالورثة فان لكل رجع ان يتقرب فيما يرجع اليه بما يشاء مع ان ذلك تفريق بينهم فان ذلك جعل عرفيه فاذا مات واحد وترك ولدا جعلوا الوسيلة من اولاده مثلا واختصوه بما يختص بالاب فيرجع اليه امور اهل البيت كما يرجع ويعاملون معه معاملة الاب وهذا الاحق وفيه وهذا هو السر في اختلاف اخبار الباب في اعتبار ما يحبى به فان في صحيحة ربعي عن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات الرجل فللاكبر من ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه وعن شعيب العقرقوفي عنه عليه السلام قال اذا مات كان لابنه السيف والرحل وثياب جلده وفي صحيحة اخرى لربعي عنه عليه السلام قال اذا مات الرجل فسيفه ومصحفه وخاتمه وكتبه ورحله وراحلته وكسوته لاكبر ولده وهذه الرواية ذكرها الصدوق رحمه الله في الفقيه وفقه الرضا بان لا يورث فيه الا ما يعمل به فلا وجه لما هو المشهور عندهم من اختصاص الاربعة بالذكر اعني الثياب والخاتم والسيف والمصحف مع ان مضمون هذه الاربعة ليس في الروايات فان في بعضها الدرع عوض الثياب وفي بعضها اقتصر على اثنين فلا مستند لهم في ذلك كما عن ابن اذينة عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام ان الرجل اذا ترك سيفا وسلاحا فهو لابنه فان كان له بنون فهو لاكبرهم وعن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا هلك الرجل وترك بنين فللاكبر السيف والدرع والخاتم والمصحف فان هلك وله جارية فللاكبر منهم فما تظهر من الحادث هنا هو الموت فان كان المراد حدوث قبل موت الاب فلا اشكال ان الحبوة للاكبر من الباقي فانه هو الاكبر الان وقد ذكره او لا فلا وجه لا عادته فلا بد وان كان المراد حدوثه بعد الموت الاب والانتقال المذكورات اليه ورجعه فهذا ايضا صحيح ورجعه الى ان الحبوة ينتقل اليه من ابيه من لمختصاته ينتقل بعده الى اخيه الاكبر لا الى اولاده نعم ان من قبل نفسه ينتقل الى ولده الاكبر والظاهر ان هذا هو المراد من الرواية وان لم يتعرض له ويحتمل بعيدا ان يكون المراد من الحادث ما يحدث له

والسفر واذ قد تبين ان حقيقة الحبوة ارث مخصوص ظهر انه لا معنى للنزاع في ان هذا التخصيص هل هو على سبيل الوجوب او الاستحباب فان الواقع في الواقع انما هو تنزيل الولد الاكبر مقام الميت فيما يختص به وهذه جهة وضعية فلا معنى للتكليف في تلك الجهة كما في اصل الوراثة بالنسبة الى تركة الميت فانه ليس هنا الا الخلافة عنه والنيابة لا من التكليف وما معنى تكليف الصغير بها بخلافه في المقابل فانه الصغير الذي يحبى به ويرث عن قريبه والعجب ان استدلال للوجوب بالام المفيدة للاختصاص فان الاختصاص لا ينافي الاستحباب فقد يستحب اختصاص شخص بشيء وقد يجب واما الملك فلا يستفاد منه وانما هو للاختصاص لا غير وانما يستفاد الملكية من خصوصية المورد ولا من الحرف واعجب من ذلك تأييد الاستحباب باختلاف الاخبار في مقدار ما يحبى به فان تحديد الاختلاف لا يدل على ذلك مع انك قد عرفت وجه الاختلاف وانه لبيان عدم اختصاص الحبي بحد دون احد ومن هنا ظهر ايضا انه لا معنى للنزاع في ان هذا التخصيص مجانا ام بالقيمة فان المفروض تنزيله منزلة الميت فما معنى الاحتساب بالقيمة كما انه قد ظهر ان ما تدل عليه الاخبار من وجوب قضائه ما فات من ابيه من صلاة وصيام تكليف مستقل ثابت ولو لم يترك حبوة كما ان الحبوة ثابتة ولو لم يكن عليه قضاء لم فالقضاء ليس شرطا في استحقاق الحبوة حتى لا يستحقها الصغير لعدم التكليف مع انه على هذا الفرض يمكن ان يستحقها الصغير ويتوجه اليه التكليف بالقضاء بعد البلوغ عوضا عما انتقل اليه من الحبوة ثم انك اذا عرفت ان هذا التخصيص في الحقيقة نفس الخلافة عن الميت وجعل ارشد اولاده مقامه في الامور الراجعة اليه في حياته اتضح لك امور شتى منها اشتراط صلاح الميت لان يقوم واحد مقامه بان يكون له حبوة ومقام اختلت الاحوال لو لم يقم احد مقامه فلو الحى والكناس لا مقام لهما يقام فيه احد فلو كانا فالورثة فيه سواء ومنها ان يكون ما اختص به ما يصلح لان يحبى به فالمعونة التي ينوكان عليها الراعي والثوب المخصوص الذي يلبسه والملعقة التي يكنس به الكناس لا معنى لان يحبى بها ومنها ان يكون الولد الاكبر

لمن

ممن يصلح لان يحبى له بان لا يكون سفيها ولا فاسد الرأي فان السفيه لا يصلح له للمرجعية وهذا التخصيص كرامة ولا كرامة للمخالف ويعتبر فيه ايضا ان يمكن انتفاعه بما يحبى به بان يكون له عينان وبدن فينتفع بالمصحف والسيف والخاتم والاكفان واخلافه باقي التركة وما يحبى بالكتب العلمية للولد الاكبر العامي وهكذا او لولا ذلك لزم الاجحاف بالورثة فانه ليس غرض الشارع ان يكثر نصيب الولد الاكبر ولو لم ينتفع بمختصات ابيه وقد ظهر مما تقدم انه اذا تعدد الولد الاكبر وكان كل منهما في سن الاخر بحيث يشتبه المحقق الرجحان لاحدهما في الواقع كان الاشتباه الاكبر ولا معنى لسقوط الحبوة كما نسب الى ابن حمزة ولا لتقسيمها بينهما كما نسب الى الشيخ وجماعة لتحقق الموضوع وهو الاكبر ولعدم صلوح المعنى العرفي للاشتراك فلا مجال للقولين واما التعدد فان وقع بينهما فصل معتد به بان كان ولادة الاخر بعد يومين او يوم وليلة فالاكبر هو المتقدم في الولادة كما هو الحال في الكبر والصغر فان هذا التقدم يكشف عن تقدم انعقاد نطفته ولذا الفصل قبل الاخر بيومين مثلا فانه لم يكمل لم يخرج الاخر لنقصه وعدم كماله فتأخيره يومين والا فتعينه في الخروج لعدم بقائه في الرحم بعد الكمال ومن هنا يظهر وجه ما صدر عن المعصوم من ان الاخر من التوأمين في الولادة هو الاكبر فانه اذا خرج كل منهما عقيب الاخر بلا فصل معتد به يكشف عن كمال كل منهما وان المتأخر هو الاكبر فانه هو الذي انعقد اولا ثم طرأ عليه الاخر وسد طريقه ومنعه من الخروج ولذا انا قدمنا في الولادة فاصدر عن الائمة عليهم السلام انما هو في هذه الصورة كما عرفت ثم ان ما يحبى به لا بد ان يكون مما يصح اختصاصه بالميت فاختصاصه بالسيف الواحد والمصحف والكتاب الخطي النادر الوجود وامثال ذلك له معنى واما اذا تعدد السيف او الراحلة او الخاتم وهكذا او كان كل منها في غاية الكثرة كما ان لشيخ الجمع اليه مع السواء فلا يحبى شيء من ذلك وان كان يمنع الغيرة الا

باستعمالها فان مجرد المنع لا يوجب الاختصاص فاذا كان له ثلث كتب
ولكان امثال ذلك الكتب بعينه ولا يباح الناس فلا يمنع الاختصاص في كل واحد
عند الجميع وان كان يمنع الغير من استعمال ذلك الكتب والغالب الظاهر ان يكون
ما يحبى به من قبيل اثاث البدن والخاتم فاذا كان له ثانية خاتم ظاهر بانه يدخرهم
فلا يتحقق الاختصاص في كذلك ذلك السيف والمصحف والراحلة نعم مجرد
التعدد لا يمنع من تحقق الاختصاص فقد يكون له سيفان يستعمل كلا منهما
في وقت خاص او مصحفان احدهما للحفظ والاخر للقراءة او خاتم يكون في
اصبعه واثنان ولا مع التعاقب وبالجملة ما يحبى به لابد ان يكون نسبته الى المختص
نسبة ثياب جلده اليه في شدة الاثر تباطو ولذا لا يتحقق الاختصاص مع غاية
الكثرة بالضرورة وقد اعتبروا في اختصاصه بالحباء ان يترك الميت مالا
غير ذلك والا لم يختص الاكبر بشيء لا صلح ولا اطلاق الاطلاق الا ان الا ذلك الذي
هو الغالب وفي خبر سماعة قال سألته عن الرجل يموت ماله من متاع البيت قال
السيف والسلاح والرحل وثياب جلده فانه قيل تحج ان ذلك الميت متاع
بلغته فلابد ان يكون له متاع وراء ذلك الحنفي الميت بذلك الثلث اما الا الرحل
فلا يحبى له فان المستفاد من الشرع فرضه ضياعا بانه الاكبر بعنايته بتخصيصه ما
اختص به فكان الرجل لم يمت في الاسباق مع ما هو عليه قبل الموت ولا انفاق
ذلك لوجود مال غيره وبقائه وكون ما ذكر هو الغالب لا يوجب انفراد
الحكم اليه واختصاصه به يعلل بعلة يقتضي الحكم واما خبر سماعة فهو ناظر
الى الصورة الغالبة ولا يدل ذلك على المدعى مع ان متاع البيت في سؤال
الراوي وليس في كلام الامام ع وقد اعتبر جماعة في ثبوت الحبوة خلو
الميت من دين مستغرق للتركة فابطلوا الحبوة مع وجوده وفيه ان الابطال
لا وجه له فان الولد الاكبر يعطي ما قابل الدين ويفك اعيان الحبوة ويختص
بها وليس ذلك لسائر الورثة ولو لا ذلك لجاز ذلك لكل منهم ولا سبب في اختصاصه

الاكبر بها

الاكبر بها مع الابراء او التبرع ومن المعلوم ان تعلق الاعيان ليست ملكا
للديان وانما تعلق حقهم بها كتعلق الزكاة والخمس بالعين وتعلق
حق ولي الجني عليه بالعبد الجاني وهذا النحو من التعلق لا ينافي
بقاءها على ملك مالكها كما لا يخفى فللولد الاكبر ان يختص بها اذا فكها باداء
قيمتها وليس ذلك لسائر الورثة فالحبوة كالتركة مع الدين المستغرق فان ذلك
انما هو عند خلو المحل من المانع والمحل مشغول بحق الغير والا انتفى ذلك مع ذلك
فانه قد تقدم الدين والوصية على الارث في قوله من بعد وصية يوصى بها او دين
كما والحبوة انما اختص فقد تقدم عليه الدين المستغرق واما الوصية فلا كانت
من ثلث اصل المال الذي ترك الميت فلابد ان يلاحظ ما عدا الحبوة فان امكن
منه بان وفى بما اوصى به فلا اشكال في نفوذ الوصية بلا ابطال لان ما عدا الحبوة
بمقدار ما اوصى به او مع ملاحظة الحبوة فلا تنفذ الوصية في مال الميت انما هو
الثلث لا لمجموع ما ترك وان كان ثلث الحبوة وما عداها بمقدار الوصية فان الحبوة
وان كانت مما تركه الميت لكن حبوها مال الميت وقد تعين محله فلا معنى لاخراج
الثلث منه فان راجع الى الميت انما هو ثلث المال الذي لم يتعين له محل فاذا
لم يف بلغ ذلك ثلث المال للوصية بطلت كالاوصى وانحصر ما ترك بالحبوة
فلا يمضي في الوصية منها وان كان ثلثها وافيا بها ولا دينا في ما ذكرناه لتقدم الارث
على الارث فان نفوذ الوصية انما هو بعد وفاء الثلث ومعنى التقدم في انه مع دون ان
الارث ومع ورود القريب على الوارث والموصى له لم يرد النقص على الوارث واما الكفن
والدين الغير المستغرق فانهما يخرجان من اصل المال وان كان ما عدا الحبوة
وافيا بها فيوزع الدين والكفن على الحبوة وما عداها فانه لا وجه للاخراج الفرض
لتخصيص سائر الورثة بالنقص لان القرض مع سائر الورثة باخراجهما مما عدا
الحبوة وتعين محل الحبوة لا يوجب اخراجهما مما عداها فان هذا التعيين
انما هو عند عدم اشتغال المحل بحق الغير وحق الديان انما تعلق بالتركة

مر فيما على ثلث غير الحبوة م

مر فيما على الثلث م

الميت من غير فرق بين اعيان الحبوة وغيرها فتخصيص غيرها بالاخراج
ترجيح من غير مرجح ولا يقاس ذلك بالوصية فانها تنفذ بالنسبة الى الثلث
فثلث ما ترك الميت راجع الى الميت يصرف فيما اراد وذلك الا غير الحبوة فان
جميعها لا وقد تعين لمحل خاص فليس له الصرف فيه بوجه مسئلة لا يرث الجد ولا
الجدة لاب كان او لام مع الابوين للاخبار الدالة على جعل الاجداد والاخوة في طبقة
واحدة ومشاركتهم مع الاخوة وتنزيل الجد منزلة الاخ والجدة منزلة الاخت ويلزم
تاخر مرتبة الاخوة عن مرتبة الابوين كذا مشاركتهم في الطبقة وكون الجد
والجدة في طبقة الابوين لتقدم الابوان على الجد والجدة الفم للقاعدة القرب مرتبة البعيد بحجب الاقرب
الابعد مضافا الى المنصوص في خبر الدالة على انه لا شيء للجد والاخ مع الاب كما عن الحسن
بن صالح قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة هلكت لم يدخل بها زوجها وتركت
ابويها واخوتها لامها واخوتها لابيها وجدها فقال يعطى الزوج النصف
ويعطى الام الباقي ولا يعطى الجد شيئا لان بنته حجبته ولا يعطى الاخوة شيئا وغير ذلك
من الاخبار وهذه المسئلة من ضروريات الفقه ولا خلاف فيها ولكن في المحكي من
عبارة ابن الجنيد انه اذا حضر جميع الابوين او احدهما مع الجد والجدة مع الولد للميت
لكن لا يستوعب ما سمى له وللوالدين جميع المال كان بقية للوالدين وقد كان ما يقع بعد
حق الابوين والابنة ميراثا لمن حضر من الجد والجدة لمشاركتهم احد الابوين في
التسمية الى اخذ وابا الميراث الذي عين لهم وقد تبين لك فساد ذلك ومجرد
المشاركة في التسمية لا يوجب الشركة في الحكم بعد تاخر الطبقة والاجداد ونحافته
فانا عبارته الاقرب من انه ان كان ما يأخذه ولد الحاضر من الاجداد من الميت
بالتسمية ما يتجاوز السدس كان السدس للجد طعمة من سهمه ولو الذي يقرب
الى الميت به لا من اصل المال فان ذلك صالح في استحباب طعام السدس مع زيادة
السهم عنه طعمة فتقريب الجد مع الابوين لا يجتمع مع هذا الحكم وان كان التوريث لهم
في صورة خاصة كما هو المفروض في عبارته الاولى لنذا الفساد فانه اذا صح ان يعطيها مع الام

فلا وجه

فلا وجه لاختصاص بجوار ... وبالجملة فلا يرث الجد والجدة مع الابوين لكنه يستحب
للاب والام ان يطعما ابويهما سدس التركة فان اجتمع الجد والجدة من قبل الاب
او الام كان السدس بينهما بالسوية وان اتحد اختص بالسدس ويشترط
في هذا الحكم زيادة نصيب المطعم على السدس بمقدار السدس كما في الابوين
وزوج وجدة للام فان للام الثلث فيطعم السدس لا مع اخوة كذا في الابن
واخوة وجد او جدة لاب فان ما على السدس للاب فيطعم السدس لابيه او امه
ويدل على اصل الحكم اعني استحباب الاطعام اخبار كثيرة منها ما عن
قال اخبرني بعض اصحابنا عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص
اطعم الجدة ام الاب السدس وابنها حي واطعم الجدة ام الام السدس وابنتها حية
وعن زرارة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان نبي الله اطعم الجدة السدس
وعن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في حديث قال ان الله فرض الفرائض فلم
يقسم للجد شيئا وان رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله له ذلك وعن
زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص اطعم الجدة السدس ولم يفرض
الله لها شيئا الى غير ذلك من الاخبار فان هذه كما ترى لا دلالة فيها على
وجوب الطعمة وان كان محتملا كما يظهر ذلك بملاحظة بعض الاخبار الاخر
كخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال دخلت على ابي عبد الله ع وعنده ابان
بن تغلب فقلت اصلحك الله ان ابنتي هلكت وامي حية فقال ابان
لا ليس لامك شيء فقال ابو عبد الله ع سبحان الله اعطها السدس
القسم بن الوليد عن ابي عبد الله ع في حديث قال حرم الله الخمر بعينها
وحرم رسول الله ص كل مسكر فاجاز الله ذلك له وفرض الفرائض فلم
يذكر الجد فجعل له رسول الله ص سهما فاجاز الله له ذلك فانه يستشم
من هذه الاخبار رائحة الوجوب كالا يخفى على المتأمل ~~والقول بالزيادة~~
~~مع النصيب بمقدار السدس نعم قول عليه~~ عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع

٢ وجه م

٢ لا الابوين ع م

٢ كالام م

واما اصل الاستحباب فانما يتحقق بمجرد الزيادة على السدس فاذا زاد شيء على السدس يستحب اطعامه الى الاب والام منه السدس وان كان الزائد بمقدار السدس يستحب اطعامه وهذا امر هين الاستحباب فلا يتجاوز عنه وان كان الزائد اكثر من السدس فالمستحب انما هو اقل الامرين من السدس والزائد عليه فالسدس الذي الاخبار انما هو اخر هذا الاستحباب واما اعتبار الزيادة في تحقق هذا الحكم اعني الاستحباب فلان المستحب ليس هو اعطاء السدس مطلقا وان لم يزد شيء فلان الغرض ليس تقديم الجد على الاب والاشتراكه اياه وانما هو ...

ولا انما التقديم ... علاج الاطعام ... بكل ما ...

في الابوين وجدة لأم قال للام السدس وللجدة السدس وما بقي وهو الثلثان للاب
فالطعمة الزائدة هنا هو السدس وان الاخبار لا تخلو من ... لاستحباب
اعطاء السدس انما هو عند الزيادة بمقدار السدس ولا دليل على استحبابه عند
مطلق الزيادة بل الدليل على خلافه حيث انه ... الكليني انه قال اخبرني
بعض اصحابنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجد السدس مع الاب ولم يطعمه مع الولد
بيانه انه مع الابوين ... للابوين ... السدس
... السدس مع مطلق الزيادة نعم يستفاد من الاخبار ان كان الاستحباب
عند الزيادة بمقدار السدس واذا كان الزائد اقل من السدس يستحب اطعام الزائد
ايضا حيث انه علم من الاخبار استحباب طعمة الزائد مع النصيب لا ان الحكم مخصوص باعطاء
السدس واما كون السدس سدس اصل التركة كما هو صريح خبر اسحق بن عمار كما
وما نسب الى ابن الجنيد من ان المراد سدس نصيب المطعم فيخرج محل ... ذلك
عباس ثم المنتقد متروك وليس بوجه لذلك فانها تدل على ان الطعام السدس انما هو
من سهم الولد لا من اصل التركة بان يكون الجد ايضا احد الورثة الطبقة الثانية
ميراث الاخوة والاجداد الاخ للاب والام او للاب اذا انفرد عن اهل
يرث المال كله قال الله جل ذكره وهو يرثها ان لم يكن لها ولد واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان تعدد الاخ مطلقا كان المال بينهم بالسوية
لاتحاد السبب وعدم الخصوصية وان اجتمع الذكر مع الانثى فالمال بينهم للذكر
مثل حظ الانثيين لقوله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ
الانثيين ولو كان المنفرد اختا لها او للاب كان لها النصف بالفرض
والباقي يرد عليها لقوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان
امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك نعم لا يرث اخ ولا اخت من اب مع الاخوة للاب والام والاخوات
للاب والام لقوة السبب في المتقرب بالاب والام لاجتماع السببين فيه

فيكون

فيكون اقرب من كلالة الاب وفي الخبر اخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك
لابيك وابن اخيك لابيك وامك اولى بك من ابن اخيك لابيك وفي
النبوي ان اعيان بني الام احق بالميراث من بني العلات ولو كان المنفرد اخا او اختا
لام كان له السدس بالفرض والباقي يرد عليه ولو تعدد ولد الام ذكرا كان او انثى
او ذكرا وانثى كان لهم الثلث بالفرض ويقتسمونه بالسوية كما سيجيء والباقي
يرد عليهم ولو اجتمع الاخوة للاب والام او للاب مع الاخوة للام كان للواحد
من ولد الام السدس وللمتعدد الثلث وان الثلثان او الخمسة اسداس للمتقرب
بالاب والام ذكرا كان او انثى نعم اذا كان انثى كان لها النصف فرضا والباقي
ردا وان كانت اثنتين فصاعدا فلهما الثلثان بالفرض والسدس الباقي
لقد هو اتحاد المتقرب بالام يرد عليهما خاصة كما سيجيء بيانه هذا ارث الاخوة
واما الاجداد فانهم كالاخوة يرثون حيث يرث الاخوة ويسقطون حيث
يسقط فالجد والجدة للاب او الام بمنزلة الاخ والاخت من الابوين او الام
فان انفرد كل منهما لاب كان او ام فالمال كله له فان اجتمع الجد او الجدة للاب مع
الجد والجدة للام فللجد او الجدة من الام السدس فانه نصيب الواحد من كلالة
الام والباقي للمتقرب بالاب كما هو الحال في كلالة الاب هذا مع الاتحاد واما
مع التعدد فللجدين من الام الثلث بينهم بالسوية والباقي للجد والجدة من الاب
للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مقتضى تنزيل الجد والجدة بمنزلة الاخ و
الاخت فلو اجتمع الجد والجدة للاب مع الاخوة للاب والام او للاب خاصة
كانا كواحد من الاخوة فالمال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولو اجتمعا مع
الاخوة للام كان الثلث بينهم بالسوية والباقي للجدين للاب ولو اجتمع الجدان
للام مع الاخوة للام فهما كاحدهم فالمال بينهم بالسوية فتحصل ان كلا من
الجد والجدة بمنزلة الاخ والاخت سواء اجتمعا معهما او انفردا
والاخبار في ذلك متواترة وقد روي عن ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام في

الجد مع اخوة الاب قال ان في كتاب علي عليه السلام ان الاخوة من الام يرثون مع
الجد الثلث والمراد الجد للام وعنه عليه السلام ايضا قال كان علي عليه السلام يورث
الاخ من الاب مع الجد منزلة الاخ وعن اسمعيل الجعفي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
يقول الجد يقاسم الاخوة ولو كانوا مائة الف وعن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل مات وترك اخاه لابيه وامه قال المال بينهم اخوين كانوا او مائة فالجد
معهم كواحد منهم للجد مثل نصيب واحد من الاخوة وعن ابي بصير قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول في ستة اخوة وجد للجد السبع وفي رواية ان رسول الله
صلى الله عليه وآله املى على امير المؤمنين عليه السلام في صحيفة الفرائض ان الجد اخ مع الاخوة
يرث حيث ترث الاخوة ويسقط حيث يسقطون وكل جدة اخت مع الاخوات ترث
حيث يرثن وتسقط حيث يسقطن وقال الفضل بن شاذان اعلم ان الجد بمنزلة
الاخ ابدا يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط ثم ذكر ان من الدليل على ذلك
ما روي عن ابن عباس انه قال كتب الى علي بن ابي طالب عليه السلام في ستة اخوة
وجد ان اجعله كاحدهم وامح كتابي وامح بمحو الكتاب كي لا يظهر مخالفته لمن تقدمه
فالغرض الاصلي من هذه الاخبار انما هو بيان ان الجد والجدة ابدا بمنزلة الاخ
والاخت من غير فرق بين الانفراد والاجتماع وهذه الاخبار الواردة في
صورة الاجتماع من فروع ذلك الاصل فقد بينوا الاصل في ضمن الجد والجدة
في ضمن الفروع ولا يمكن ان يكون هذه الاخبار الكثيرة في حصر صورة
الاجتماع مع الاخوة وترك حال الانفراد بالكلية مع ان الامر في الجد والجدة
في غاية الصعوبة وقد روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من اراد ان
يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد وروى ابن سيرين عن ابي عبيدة قال حفظت
عن بعض الصحابة في الجد مائة قضية كلها يخالف بعضها بعضا فمع ذلك كيف
يمكن ان لا يتعرضوا لاحكام الجد الا في بعض الصور ويدل على ما ذكرنا
الصحيح عن زرارة قال اقرأني ابو جعفر عليه السلام صحيفة الفرائض فاذا فيها لا ينقص
الجد

الجد من السدس شيئا ورأيت سهم الجد فيها مثبتا فان المراد الجد للام لانه
هو الذي لا ينقص من السدس اذا انفرد لتنزيله منزلة الاخ للام والا
فلا حد لنصيب الجد عند اجتماعه مع الاخوة فانه قد يكون للميت مائة اخ فيكون
الجد كاحدهم مع ان السهم المثبت في الصحيفة انما هو فرائض الجد ولا
فرض له الا ان يكون اخا للام فان الجد للام اذا انفرد فله السدس واذا اجتمع
مع الجدة مثلا فلهما الثلث وبالجملة ان حال الجد والجدة للابوين او للام حال الاخ
والاخت فما فرض للاخ والاخت فقد فرض للجد والجدة نعم الاصل في ذلك
الاخوة ولذا اثبت فرائضهم في القران وفوض الله تعالى فرائض الاجداد الى
النبي صلى الله عليه وآله فالحقهم النبي صلى الله عليه وآله بالاخوة كما عرفت وهذا الذي ذكرناه مذهب جماعة من
الامامية لظهور الاخبار المذكورة في التفريع وان الجد والجدة بمنزلة الاخ
والاخت في حق الفقهاء ولذا كان مع الاجتماع ... الاخوة والاخوات لا ان
ذلك خصوصية الاجتماع واوضح من الجميع في التفريع رواية الفضلاء زرارة وبكير
ومحمد والفضيل وبريد عن احدهما عليهما السلام ان الجد مع الاخوة من الاب يصير مثل واحد
من الاخوة ما بلغوا الحديث فان قوله يصير له تصريح في ان الجد في حد نفسه اخ
فاذا اجتمع مع الاخوة صار مثل واحد منهم والمشهور ان للجد والجدة للاب الثلثان
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وللجد والجدة للام الثلث بينهم بالسوية هذا اذا
انفردوا عن الاخوة واجتمع بعضهم مع بعض وان كان المتقرب بالاب انثى وانثى
والمتقرب بالام ذكرا او ... واذا اجتمعوا مع الاخوة فالمتقرب بالاب واحد من كلالة الاب
والثلثان بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والمتقرب بالام واحد من كلالة الام فالثلث
بينهم بالسوية ومستندهم في ذلك عموم حديث المنزلة الذي في كتاب علي عليه السلام وهو
ان لكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت
فيحجبه وخبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال اذا ترك جده من قبل ابيه وجد ابيه
وجدته من قبل امه وجدة امه كان للجدة من قبل الام الثلث وسقطت جدة الام

والباقي للجد من قبل الاب ويسقط به الاخ. اقول اما صحيحة المتن فلا دلالة فيه على
ان للاجداد من المتقرب بالاب الثلثان ولو كان انثى واحدة وللمتقرب بالام الثلث
ولو كان ذكرا واحدا كما ينافي ذلك كون المتقرب بالاب بمنزلة كلالة الاب والمتقرب
بالام بمنزلة كلالة الام وانما يدل على ان الجد والجدة للاب او الام بمنزلة الاب
والام فالثلثان للمتقرب بالاب والثلث للمتقرب بالام كما في كلالة الاب والام
فانما ينافي بمنزلة الاب والام فالثلثان لكلالة الاب والثلث لكلالة الام ولا ينافي
ذلك جعل النصف فرض الاخت الواحدة للاب والثلثين لاكثر من واحدة فان نصيب
الثلثين لكلالة الاب انه اذا لم يكن وارث اخر غير كلالة الام فالثلثان لكلالة الاب
ولو بالفرض او بالفرض والقرابة او بالقرابة فقط كما ان الثلث الذي ذكروا اجمع مع
الانثى فالغرض انه لا فرق لكلالة الام في غير الثلث وان كان ذلك الغرض في صورة
التعدد ومع الاتحاد لها السدس فكما كان للام فرضان في حالتين كذلك كلالتها وذلك
ايضا لا ينافي تنزيل كلالة الام منزلة الام فالدليل الدال على تنزيل الاجداد منزلة
الكلالات لا ينافي ما يدل على تنزيلهم منزلة الاب والام غاية الامر ان فيهم تنزيلين
منزلة الاب والام فكان حكمهم حكمهما من الثلثين والثلث ونزلوا منزلة الكلالة في
كيفية الحكم فمن هنا ظهر ان الكلالات ليست خارجة من عموم حديث المنزلة كما
يتوهم وان الحديث الشريف لا ينافي كون الاجداد منزلة الاخوة والاخوات
واما خبر محمد بن مسلم فلا يقاوم الاخبار الظاهرة في التفريع وان كان نصا مع احتمال
وقوع الغلط والاشتباه فيه مع الاغماض عن ذلك كله فالرجحان للقطع
قائم مع خلافه حيث ان الاثر المترتب مع الاجتماع احرازا ان نصيب الجدات كما
اذا اجتمع الاخوة مثلا مع الاولاد لا اشتراك في التركة اما مع الحجب عن النصيب
الا مع كما في الاباء والاولاد او مع تفضيل الذكر مع الانثى او بالمساواة كما في
الذكرين والانثيين او في اخذ الباقي بعد اخذ صاحب الفرض فرضه كما في الابن
مع الابوين ومن المعلوم عندهم ان الاجداد لا فرض لهم حال الانفراد وقد علم ان
الفضلا

الضابط في اجتماع ذوي الفروض مع من لا فرض له ان يأخذ ذو الفرض فرضه ويأخذ
الاخر الباقي ففي هذا الميزان اذا اجتمع الجد او الجدة للاب او الام مع الاخت للاب او
للابوين يأخذ الجد او الجدة الباقي بعد الفرض اي النصف او السدس فلا ينبغي
الثلثين للجد او الجدة مع الاخت للاب لا خلافا او بالسوية ولا لا عطاء الثلث
من كلالة الام ولا يمكن تنزيلها منزلة الكلالة حال الاجتماع كما ترتب عليها حكمها في هذا
الحال فان تنزيل الشيء منزلة الشيء حقيقة متعلقة بذات الشيء فالشيء في حد ذاته
يكون منزلة منزلة الشيء الاخر اما بالذات او بالجعل وليس ذلك حقيقة طارئة
له في حال من احواله فلا دخل لحال الشيء في ثبوت حقيقة له اشرف كجد اما منزلته
في الشرع منزلة الاخ فلا يتفاوت بالانفراد والاجتماع معه واما ليس بتلك المنزلة
فلا يكون بمنزلته حال الاجتماع فلا صلوح للاجتماع لان يوجب تنزيل الجد
منزلة الاخ وليس الاجتماع الا كالزمان فلا مدخل للتنزيل في زمان خاص كل
لا مدخلية لحال فاحق فيعني ان منزلة الاجداد في الشرع منزلة الاخوة انما
كالاخ وواضح فتامل واغتنم ذلك ثم انه اذا دخل الزوج او الزوجة الاخوة
والاجداد يأخذ كل منهما نصيبه الاعلى من النصف والربع لعدم دخول النقصان
عليهما في حال من حاليهما وكذا كلالة الام تأخذ المتقرب بالام الثلث او السدس
لعدم نقصانهما ايضا عن مقدارها والباقي لكلالة الاب والام او الاب واما الفاضل
من التركة كما في اخت لاب مثلا وواحد من كلالة الام فكلالة الاب ولا يعطي
كلالة الام شيئا ما عدا السدس والثلث فالاخوة والاخوات من الام لا يزادون
على الثلث ولا ينقصون من السدس وقد ادعى الكليني الاجماع على ذلك ويدل
على ذلك الكتاب والسنة اما السنة فقد قال الصادق عليه السلام في خبر بكير قوله تعالى ان
الاخوة الكلالة ليس لهم والد ولا ولد اخت باب اخت للاب والام او الاب فهم الذين
يزادون وينقصون وكذا لا يزاد وهم الذين يزادون وينقصون فقد خص
الزيادة والنقصان في كلالة الاب وعن ابي جعفر عليه السلام في اخت لاب وابن

اخت لام قال للاخت للام السدس والباقي للاخت للاب وفي
خبر اخوات لاب سبعة او من اختك لامك فان الاخ للام يرث مع الاخ
للاب فليس المراد الاولوية في الميراث بل المراد ان كلالة الاب يرد عليها ان كانت
انثى ولها الباقي ان كانت ذكرا وفي حديث عن ابي عمر العبدي عن علي عليه السلام
ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من السدس وعن زرارة
في مسألة العول قال اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين
لهم الزيادة من الولد والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون
مما سمي لهم شيئا والمقصود بيان الملازمة بين عدم الزيادة وعدم النقصان فمن لا زيادة
له لا نقص له كالزوجين والاخوة من الام وليس الغرض ان من له الزيادة فعليه النقصان
لا ينتقض بالابوين او الام فانه يرد عليها ولا ينقصان عن السدس كما انه ليس المقصود
ورود النقص على من اختص بالزيادة لا دخول النقص على البنت والبنات مع عدم اختصاصهن
بالزيادة فالحصر المنفي في الملازمة المذكورة اعني من لا زيادة له لا نقص له فالملازمة من
طرف عدم الزيادة وهذه الاخبار دالة على اختصاص الاخوة من الاب بالزيادة
والنقصان واما الكتاب فقوله عز من قائل وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله
اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث
قال الصادق عليه السلام انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام وعن بكير بن اعين قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال
للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث
الذكر والانثى فيه سواء وبقي سهم للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل
حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة
من الام من ثلثهم لان الله عز وجل يقول فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وان
كانت واحدة فلها السدس فالسياق للاخوة من الام من الثلث
لقوله تعالى فهم شركاء في الثلث واما قوله لان السهام لا تعول فهو اشارة من الزائدات
ان

ان المسألة ليست مسألة العول نعم ثم وانه فرض الاخوات من الاب منفردة عن الاخوة كما
فكان ذلك التعليل في كلام الرواية شبهة الراوي وذكر في هذه المسألة واما قوله
لمن وجد منها ان التحديد عن وحده فلانه قد يكون النظر الى جانب الاقل فيكون اقرب
عدم النقصان عن الحد المذكور وان زيد عليه كالتحديد بالسدس في الابوين وقد يكون النظر
الى جانب الزيادة فيتعلق الغرض بعدم الزيادة فقط ومنه ما وقع في باب اعتبار ثبوت
الملازمة بين عدم الزيادة وعدم النقصان وقد يتعلق الغرض بعدم الزيادة والنقصان
معا كما في الزوجين ومن هذا القبيل الاخوة من الام لا نزاع التحديد الى التحديد الحقيقي
المراد بالثلث الغرض بعدم الزيادة والنقصان معا ومنها انه تعالى جعل للاخت من الاب
النصف فاذا كان المتقرب بالاب فوق الواحد واختلف بالذكورة والانوثة كما ترفع
اليد عن الحد وقال وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فجعلهم
ناسوخ الزيادة والنقصان واما المتقرب بالام اذا كان فوق الواحد فجعل لهم الثلث
مثلا او كثروا ذكرانا او اناثا او اختلفوا والحاصل ان الاخوة للام اذا كانوا فوق الواحد
فلهم الثلث وان بلغوا ما بلغوا واختلفوا بالذكورة والانوثة يعني ان حظهم من التركة
الثلث فلا ينقصون من ذلك ولا يزادون عليه وان كثروا او اختلفوا بالذكورة والانوثة
فليس لهم كذلك بخلاف الاخوة من الاب فانهم اذا اختلفوا بالذكورة والانوثة فلا فرض
لهم وانما لهم ما بقي للذكر مثل حظ الانثيين ومنها ايضا يستفاد من مقابلة الاخوة للام مع
الاخوة للاب حيث انه فرض الاخت للام على كل تقدير بخلاف الاخوة للاب كما لا يخفى
ومنها انه تعالى اكتفى بمجرد بيان الحكم وغير الاسلوب والترتيب الذي في القران في مقام
جعل الحق لاهل الفرائض كقوله تعالى فلكل واحد منهما السدس وقوله فلها النصف ما ترك
وامثال ذلك ولم يتعرض لجعل الحق صريحا فيقول فان كانوا اكثر من ذلك فلهم الثلث
وانما افاد ذلك بالتبع حيث بين حكم الحق واستفيد جعل الحق من ذلك تبعا مع ان
المقام مقام جعل الحق اصالة والسر في ذلك انه لو تعرض هنا لجعل الحق كسائر
المواضع لبقي هنا حالة منتظرة لبيان الحكم وان حكمهم التسوية او الاختلاف فلم يعلم

من القرآن فلا اكتفى ببيان الحكم اراد ان يبين ما ينبغي البيان لكلالة الام وان كان
المراد ان الثلث بينهم وانهم سواء دون غ ذلك يعني انه ليس لهم الا انهم سواء دون
في الثلث ولا يختلفون بالذكورة والانوثة للذكر والانثى فيه سواء فلا يتعدون عن الثلث
ولا ينقصون منه وبالجملة ان غاية ما يتفق لهم انما هو التساوي في الثلث فلا زيادة لهم ولا
نقصان عليهم ثم انه تعالى لم يذكر لفظ التسوية وانما ذكر لفظ ما يعم الشركة فان مقتضى طبعها
التسوية لانه اذا كان المال بين الشخصين ولا مرجح لاحدهما على الآخر فيكون المال بينهما
بالسوية لا محالة وهذا هو المنشأ لقاعدة العدل فالتسوية لازمة لطبع الشركة والوجه فيه
افادة ان الحكم المذكور هو الحجة العقلية لا انه تعرف من الشرع ومنها انه تعالى
في مقام جعل الحق وحكمه اكتفى ببيان حكم بيّن عقلا وهو اشتراكهم في الحق المجعول
فانه اذا كان لهم الثلث فاشتراكهم فيه بديهي يعني انه لا شيء لهم الا هذا الحكم البديهي
والشركة في نفسها الاصح وقد عرفت ان التسوية مقتضى طبع الشركة وهذا نظير ما لو سئل
عن مخارج الحسن مثلا فيقال ان السفير اذا فتقصد خلع ملكه يعني انه ليس له جهة
معينة فلا ان يتعرف بما يشاء في الحق بالي المراد انه لا حكم لهم من الزيادة والنقصان
وغير ذلك الا انهم شركاء في الثلث وقد تبين مما تقدم امور منها ان الجد وان علا كالاخ
الاخ وان كانوا لا يرجح لان الاقربية انما تراعى في الصنف الواحد وهما صنفان كما عرفت
ولذا يرث الجد مع ولد الاخ ومنها انك قد عرفت ان الدرجة السابقة تحجب
الدرجة اللاحقة فاللاحقة انما ترث مع فقد الدرجة السابقة فالاجداد في المرتبة الاولى
اربعة وهم اجداد الميت من ابيه وامه وفي المرتبة الثانية ثمانية وهم اجداد الاب
واجداد الام وفي الثالثة ستة عشر وهم اجداد الجد واجداد الجدة فاذا عدم الاجداد
في المرتبة الاولى ورث اهل المرتبة الثانية وقد تعارف بينهم بيان ملاحظة
المرتبة اعني الاجداد الثمانية فنقول انه ترك جد ابيه وجدته لابيه وجده وجدته
لامه ابيه وترك مثلهم للام لابيها وامها يقسم المال بينهم اثلاثا فالثلث منه لاجداد الام
اربعا والثلثان لاجداد الاب للذكر مثل حظ الانثيين كما عرفت فتفرع
الاجداد

الاجداد بمنزلة الكلالة واجداد الام لما كان تقربهم الى الميت بالام كانوا بمنزلة
كلالة الام وكان الثلث بينهم بالسوية كما كان تقرب اجداد الاب الى الميت بالاب
فهم بمنزلة كلالة الاب والثلثان بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فاصل الفريضة
ثلثة وهي تنكسر على الفريقين فتضرب اصل العددين وهو اربعة في الاصل وهو ثلاثة
ثم تضرب المجتمع منهما في اصل الفريضة فيكون ستة وثلثين ثلثه وهو اثنا عشر لاجداد
الام لكل واحد ثلاثة وعشرون فثلثه وهو ثمانية لجد الاب لابيه وامه وثلثه لجدته
لابيه وامه وهذا على ما تقدم لا ريب فيه وذهب الشيخ وجماعة الى ان الثلث
بين اجداد الام ارباعا والثلثان لاجداد الاب ولكن يقسمان بينهم
اثلاثا فثلثا ذلك لجده وجدته لابيه للذكر مثل حظ الانثيين والثلث الآخر
لجده وجدته لامه اثلاثا ايضا للذكر مثل حظ الانثيين وقد ظهرت ان الشيخ
المناط انما هو التقرب الى الميت وهو اما بالاب او الام ولا ينبغي رعاية التقرب
الى اب الميت مع ان مقتضى ما ذهبوا اليه من ان الجد والجدة اذا انفرد اخذ ارث
يورث معهما كان الجد والجدة للاب بمنزلة الاب وكان الثلثان له فلو مع الزوجة والاب
والجد والجدة للام بمنزلة الام وكان له الثلث ولكن نوا دار ان يحكموا هنا ايضا
بكون الثلث لاجداد الام بالسوية والثلثان لاجداد الاب للذكر مثل حظ
الانثيين وما ادري ما دعاهم الى هذا الاضطراب مع عدم نص في المقام
يوهم ذلك وبالجملة ان في المقام اقوالا مختلفة وكلها اجتهادات لا مدرك لها
ومن هنا ظهر ايضا انه او لاد الاخوة لا ترث مع الاخوة فلا يرث ابن اخ مثلا
ولو كان للابوين مع اخ ولو كان لام فان الاقرب في كل صنف يمنع الابعد
والاخ ولو كان لام اقرب بطبقة من ابن الاخ ولو كان للابوين والاخوة للاب
او الام صنف واحد فان اهل المرتبة الثانية انما هو من يتقرب الى الميت
بمن يجتمع الميت معه في الصلب والرحم اذ في احدهما الثاني وهو عنوان
الاخوة فمن المعلوم ان الاقرب في الصنف الواحد يتقدم على الابعد في الب

فمع اتحاد الصنف لا يمكن ان يرث ابن الاخ مع الاخ

الصنف ولذا لا يرث الاخ للاب مع الاخ للاب والام ومن هنا ينبغي ان لا يرث
الاخ للام مع الاخ للاب والام بل مع الاخ للاب فان التقرب بالاب انزل من
التقرب بالام مع انه لا يحجب في ارث كلالة الام مع كلالة الاب وهذا الذي دعى
الفضل فيما تقدم الى الالتزام بان كلالة الاب وكلالة الام صنفان وقد صرح بانه
او لا كل منهما يرث مع الاخر عن ذي الكلالة وان ترك اخا لام وابن اخ لاب
وام فللاخ من الام السدس وما بقي فلابن الاخ للاب والام لانه لحق بمقام
ابيه وذكر الفضل قبل ذلك انه ان ترك اخا لاب وابن اخ لاب وام فالمال
كله للاخ للاب لانه اقرب ببطن وقرابتهما من جهة واحدة ولا يشبه هذا اخا
وابن اخ لاب لان قرابتهما من جهتين فيأخذ كل واحد منهما من جهة قرابته
اقول لا ينبغي التأمل في ان الاخوة صنف واحد فان منهم من يجتمع في انه
واحد جهة واحدة ولا ريب في ذلك وانما المهم رفع الاشكال عن المقام حيث ان
مقتضى اتحاد الصنف تقدم الاقرب وقد تخلف ذلك في هذا المقام فنقول
ان الاب والام في المرتبة الاولى صنف واحد قطعا ولم يشكل احد في كونهما
صنفا واحدا فان مقابل الاب والام في تلك المرتبة انما هو من تقدم به امر الولادة
وكل من الاب والام يتقوم بهما امر الولادة فلا ريب في كونهما صنفا واحدا مع ان
نسبة الاب الى الابن اقوى من نسبة الام اليه في مرحلة التكوين لا لاجل الذكورة
فالسر في ذلك انهما وان كانا صنفا واحدا لكنهما طرفان مختلفان في نسبة واحدة
اعني الولادة ضرورة ان الانتساب الى الاب غير الانتساب الى الام فالاب
والام لكونهما طرفين متغايرين يرثان من الولد وان كان الاب اقوى
في جهة النسبة وكذا الام فمن يتقرب بهما فان المتقرب بهما اعني الاخوة
وان كان صنفا واحدا ومقتضاه تقدم الاقوى لكن جهة القرابة فيهم
مختلفة حيث ان التقرب بالاب غير التقرب بالام فلذا يرث الاخ للام مع الاخ
للابوين لاختلاف جهة القرابة ولا يرث الاخ للاب مع الاخ لهما لاتحاد جهة القرابة
كما بينه

كما نبه عليه الفضل فتدبر وبالجملة ان الاب وان كان اقوى في الانتساب ومقتضاه
حجب الام به لكن لما كان كل منهما طرفا للنسبة مغايرا للآخر ورثا من الولد
وتلك الجهة محفوظة الى من يتقرب بهما وهذا هو السر في مقاسمة الكلالتين
عند الاجتماع فقد ظهر انه لا وجه لما انفرد به الفضل من توريث ابن الاخ او الاخ
او بنتهما للابوين او الاب مع الاخ للام فاغتنم ذلك واما الكلام في اولاد الاخوة
والاخوات فتوضيح الامر فيه ان الاعقاب مطلقا سواء كانوا اولاد الاولاد
والاخوات او الاعمام والاخوال يرثون نصيب من يتقربون به فلو كان للابن
بنت وللبنت ابن فللبنت الثلثان ولابن البنت الثلث وكذا لو كان للاخ بنت وللاخت
ابن فلبنت الاخ الثلثان ولابن الاخت الثلث ومستند هذا ذلك ما في كتاب
من ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به يشمل باطلاقه جميع الاعقاب بالنسبة
الى اصولهم ومعنى التنزيل هو القيام مقامه وارث ما يرثه وبالجملة فارث كل فرع
هو نصيب اصله المتقرب به وهذا هو المشهور بينهم اقول انك قد عرفت انه لا معنى
للتنزيل في اولاد الاولاد فانهم وان نزلوا اولاد الرجل من صلبه فانه الاقرب اليهم اولا
مع الواسطة وليس لا تخرجهم عنه الولادة فتصدق العرفي باق فيهم على كل حال
وليس كل اولاد الاخوة وغيرهم فانهم لا يدركون مع التباعد الموجب لزوال
الصدق العرفي والحديث الشريف ناظر الى بيان حكم من لم يتعرض لبيان حكمه
في الكتاب الكريم وقد علم حكم الاولاد من الكتاب وان للبنت الواحدة النصف وما
فوق الواحدة الثلثين وان اجتمع الذكر والانثى فللذكر ضعف الانثى
فلا معنى للتنزيل اصلا في اولاد الاولاد لكونهم اولادا حقيقة وقد تبين حكمهم بالكتاب
فاذا ترك الابن بنتا والبنت ابنا فلابن البنت الثلثان ولبنت الابن الثلث
لكونهما اولادا وقد جعل للذكر منهم ضعف الانثى عند الاجتماع وان كان للرجل
ابنان وترك احدهما ابنا والآخر بنتا فالقسمة بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا
اظن احدا يلتزم بان المال بينهم بالسوية لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية

ان المعروف بينهم

وكذا لو كان له ابن وبنت وترك كل منهما ابنا او بنتا فلا يلزم بان القسمة بين الابنين او البنتين بالاختلاف بل لا يخفى الاشكال في ان المال بينهم بالسوية حينئذ او قد عرفت تصريح السيد والشيخ معين الدين المصري وقد اعترفا بان اولاد الاولاد انما ينظر الى انفسهم لا الى من تقربوا به لكنهم اولاد حقيقة فيحصل انه لا مجال لتوهم شمول الحديث الشريف لاولاد الاولاد وانما المعنى المراد منه من الحديث اعني قيام كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به في ارث نصيب ذلك الرحم فلا طلاقه الا ان هذا التنزيل وقيام المقام عبارة اخرى عن توريث من هو في مقامه فلابد ان يفرض من يتقرب به حيا في حال موت المورث كي ينتقل تركته اليه ثم يفرض ميتا حتى يورث نصيبه من يقوم مقامه ومن المعلوم ان الاعقاب انما يرثون من الميت لا من ابائهم فارثهم نصيب ابائهم سقاه ورثتهم عنهم والا فلا معنى للاحظة النصيب فلا مجال لتوهم هذا المعنى من الرواية قطعا هذا مع انهم استقاروا ... ان الاعقاب

~~لهم حكم بالاستقلال واما ذلك لا تتو لهم وهو حاجب فيهم بالتبع ... المفروض~~

~~الى امه ... بالتبع ... ان~~

~~واعقابها ... الثلثان ... واعقابهم ... انه لا يرث ...~~

~~حكم الاعقاب حكم الاصول فان كان للاصل حكم في الشرع~~ والحاصل انه لا اشكال عند احد في ان الاعقاب انما يرثون من الميت وانه تنزلهم منزلة الابائهم انما هي في الوراثة عن الميت فاذا انزلوا منزلة ابائهم كان حكمهم حكم ابائهم فالحكم المجعول لهم بالاصالة جار فيهم بالتبع لاجل التنزيل ومع هذا اذا ترك الاختان ثلاثة اولاد احدهم واحدة والثان من اخرى فللثلثان المفروض للاختين تثبت لاولادهما لكونهم اخوات تنزيلا واما القسمة فبالسوية ان كانوا ذكرانا او اناثا او بالاختلاف ان كانوا مختلفين فان تنزلهم منزلة الاختين انما هو في اخذ الثلثين واما كيفية القسمة فهي تابعة للحكم الاصلي لا منه اتقتضي تنزلهم منزلة ابائهم

وتقتضي

وتقتضي حصول ذلك التنزيل في نصيب الاباء ان يكون لصنف البنتين وبين الثلث لو كان من او لاد الاختين والثلث الاخر للاخوين فانه نصيبهما وهذا المعنى الثلث الى الاعقاب منزلة اباءهم وكونه في نصيب الاباء كالتبري بعينها انها منه لا يمكن اردتها من كلام واحد فمع كل حال لا طريق الى حمل التنزيل في نصيب الاباء بل المعنى بها الذي كان الرواية كالصريح فيه اعني تبعية الاعقاب للاصول في الاحكام المجعولة لهم فالفروع لا بد ان يأخذ حكمهم من اصولهم اذ لم يكن لهم حكم مخصوص واذ ثبت حكم عام للاصول والفروع مثل ان حظ الذكر ضعف الانثى فلا معنى للتبعية في ذلك ومع هذا اذا تركت الاخت الواحدة اولادا فلهم النصف المفروض لامهم لتنزلهم منزلتها وكيفية القسمة تابعة لخصوصية المورث والاخوات الثلاثة مثلا اذا تركت اربعة اولاد وكان اثنان منهم لواحدة فليس التقسيم بينهم اثلاثا كما كان بين امهاتهم فان ذلك خصوصية القسمة كيف لا ورد وليس كلا مجعولة للاخوات فان الحكم المجعول انما هو للاخت الواحدة وللاكثر منها سواء كان اثنتين او مائة فلا يتمايز مع الثلثين وهذا الحكم بالخصوص جار في الاولاد وان بلغوا ما بلغوا وكيفية القسمة التي تابعة لخصوصية المورث فان ترك الاخ ابنا او بنتا والاخت ايضا كذلك فلا ولا الاخ الثلثان ولولد الاخت الثلث مثلا اذا اتحدت وان دهما في الذكورة والانوثة واذا ترك الاخ بنتا والاخت ابنا فللابن الاخت الثلثان وللبنت الاخ الثلث فانه قد ثبت في الشرع عموم وجه العموم ان حظ الذكر ضعف الانثى فلا معنى للتبعية في كالو لم يكن للاصل حكم اصلا كالاخوين فانه لا حكم لهما في الشرع فاذا ترك احدهما ابنا والاخر بنتا كان المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وان كان القسمة بين الاخوين بالتسوية فان ذلك انما كان بحسب انه كان في اذا ترك الاخ طبقة الثلث مثلا ستة اولاد وكان ثلاثة منهم لواحد وثلاثة للاخر يقسم المال بينهم بالسوية ان كانوا متساوين في الذكورة والانوثة وان كانوا بين

ابائهم اثلاثا فان ذلك لم يكن حكما لهم كي يجري في الاولاد وانما اتفق ذلك بحسب المورد فلا يتعدى الى الاعقاب وقضى التنزيل في انه لو ثبت حكم للاصل يجري في الاولاد فاذا لم يجعل لهم حكم او لا دخل في حكم لهم هنا اي اولاد الاخوة للابوين واما اولاد الاخوة والاخوات من الام فحكمهم الحكم الاباء والامهات فحظ الاخ او الاخت بعينه السدس وان تعددوا اشتركوا في الثلث وان كانوا مختلفين وا ولاد من واحد لهم الثلث بينهم بالتسوية وان كان اولاد احدهما متعددة وللاخر واحد

المرتبة الثالثة الاعمام والاخوال وهذه المرتبة مرتبة اولي الارحام فان اهل هذه المرتبة كلهم انما يرثون بالرحم والقرابة وليس منهم من يرث بالتسمية ولا يرث احد منهم مع وجود واحد من الطبقة السابقة لانه قربته اهل الطبقة الثانية كما هو معلوم ثم ان اهل هذه المرتبة صنف واحد فان تقربهم انما هو الى الاب والام وقد عرفت انها صنف واحد وان كان طرفان متغايرين لنسبة واحدة فاهل هذه المرتبة انما هو بالتقرب الى الصنف الواحد اعني الاب صنف واحد نعم جهة قرابتهم مختلفة وذلك لا ينافي الاتحاد في الصنف كما ان من يتقرب به في لا يرث او لا ... منها مع وجود الاخر فلا يرث ابن العم مع الخال ولا ابن الخال مع العم وهكذا اخر ... الاقربية الدرجة التي تقدم من اللاحقة ولم يتخلف تلك القاعدة اصلا الا في مورد واحد وهو ابن عم للاب والام مع عم للاب فانهم قد اجمعوا على ان الميراث لابن العم ولا يرث العم شيئا لقوة نسبه في الفقيه الى الخبر الصحيح الوارد عن الائمة وهو خبر حسن بن عمار وسنذكره لا انا نقول فانه ليس في الباب خبر سوى ذلك في المقنع علله مع ذلك بانه قد جمع الكلالتين كلالة الاب والام وقد علله المعتبر بان ابن العم يتقرب الى الميت بسببين والعم بسبب واحد وليس كلي حكم الاخ للاب والابن للاب والام لان الاخ وارث بالتسمية الصريحة والابن الاخ لا يرث الا بالرحم دون التسمية والعم وابن العم انما يرثان بالقرابة دون التسمية فمن تقرب بسببين منهما كان احق ممن تقرب بسبب واحد لقول الله عز وجل واولوا الارحام الاية الثاني ان جمع الكلالتين والتعدد السبب انما ينفع مع اتحاد الدرجة ولا يتقدم

العم

العم للابوين على العم للاب وكذا الاخ والام مع تاخر الدرجة فقوة السبب لا تنفع لان المفروض تاخر مرتبة من يتقرب بسببين عن من يتقرب بسبب واحد فكيف يمكن تقدمه عليه مع انه لو تم ذلك لزم ان يحجب الاخ للاب ابن الاخ للابوين لتعدد السبب فيه وما ذكره المعتبر فيه من ان الاخ يرث بالتسمية لعدم التسمية وهو يرثها ان لم يكن اما ولا ولدا وله ان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وابن الاخ يرث بالرحم ومن ورث بالتسمية حجب من يستحق الميراث بالرحم دون التسمية فيه ان حجب الاخ لابن الاخ ليس لانه يرث بالتسمية وابن الاخ يرث بالرحم فان المناط في الحجب انما هو القرب فالاخ لكونه اقرب يحجب ابن الاخ كما هو الحال في جميع الطبقات والدرجات والارث بالتسمية ليس من مناط الحجب ولذا لم يكن في الكتاب تسمية لاحد لم يتغير الحال عما عليه الان واما من يرث بالقرابة فمن تقرب منه بسببين كان احق ممن تقرب بسبب واحد فلا معنى له ايضا لما عرفت من انه لا ينفع مع تاخر الدرجة مع ان مقتضى ذلك ان يحجب الخال للابوين ابن الخال للاب والام وهكذا الجميع اولي الارحام مع انهم لا يتعدون من العم وابن العم والملاك كما اجمعوا عليه قول الصادق عليه السلام للحسن بن عمار ايما اقرب ابن عم للاب والام او عم للاب فقال حدثنا ابو اسحق السبيعي عن الحارث الاعور عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب انه كان يقول اعيان بني الام اقرب الى من بني العلات فاستوى ثم جالسا ثم قال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول الله اخو ابي طالب لابيه وامه فانهم زعموا ان الحسن بن عمار استفاد من قول علي ان اعيان بني الام اقرب من بني العلات ان ابن العم للاب والام اقرب من العم للاب فان العم للاب والام اخو الرجل لابيه وامه والعم للاب اخوه لاب والاخ للابوين اقرب من الاخ للاب فالعم للاب والام اقرب من العم للاب كما انه اقرب من العم للاب وقرينة الامام مع ما استفاده فقال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول الله اخو ابي طالب لابيه وامه فصار عم ... ابي ... رسول الله من العباس فانه عمه لابيه وفيه انه لا يمكن استفادة حكم ابن العم والعم من قول علي نعم يستفاد منه

ان العم للابوين اقرب من العم للاب لقول النبي ص اعيان بني الام اقرب من بني العلات
واما ابن العم والعم فالرواية اجنبية عنه فلا يعقل تقريبه الاتمام مع الامر المحال وقد يقال
حيث بان ابن عباس صاحب الرواية انما وصف به الرواية يعني ان اصل الرواية لا اشكال فيها
لكن لا ربط لها بالمقام مع انه مع هذا كان قوله ان عمك هذا اي اجنبيا عن المقام لان
رسول الله ص لم يكن له مال ولو كان له مال كان لفاطمة فلا يرث احد مع وجود الاولاد ... المحتمل
فقويا ان يحذف المضاف في كلام الامام ع ويكون سؤاله ع عن القرابة ابن العم
للاب والام محضا وابن العم للاب والمقصود اثبات شرفية اولاد علي ع على بني
العباس حيث انهم كانوا يدعون الشرافة للانتساب الى النبي ص فانهم بنو عم
النبي للاب وعلي ع ابن عمه لابيه وامه فاستفاد الحسن بن عمار من قول النبي ص
اعيان بني الام اي ان ابن العم للاب والام اقرب من ابن العم للاب فابو طالب
كان اخا لابي رسول الله ص لابيه وامه والعباس كان اخا له لابيه وابو طالب لو كان
اقرب الى النبي ص من العباس وكذا اولاده اقرب من بني العباس فلما رأى
الامام ع حسن استفادته فاستوى جالسا وقال جئت بها من عين صافية ان ابا طالب
كان عم رسول الله ص لابيه وامه والعباس عمه لابيه فاولاد ابي طالب ارث للانتساب
الى النبي ص من اولاد العباس ولعل هذا هو المتعين في المقام وهذا اس سؤال
الامام ع عن الحسن بن عمار وكيف كان فالمسألة لا اشكال فيها ...
الاجماع هذا الخبر الذي عرفت حاله فقد اتضح ان قاعدة الاقرب ... تخصيص فقط
والحاصل ان الفرد الواحد يرث المال كله وكذا الاعمام والعمات ولو اجتمع الذكر والانثى
فللذكر ضعف الانثى ... اتحدت جهة قرابتهم بان كانوا جميعا للابوين او للاب ولو تفرقوا
في جهة القرابة بان كان بعضهم للابوين وبعضهم للام وكذا اذا انفرد الخال او الخالة
يرث المال كله وكذا الاخوال والخالات ولو اختلفوا بالذكورية والانوثية فالذكر
والانثى سواء اذا اتحدت جهة قرابتهم وكذا اختلف بان كان بعضهم للاب وبعضهم للام ولو اجتمع
الاعمام والاخوال فللاعمام الثلثان للذكر مثل حظ الانثيين وللاخوال الثلث الذكر
والانثى سواء والوجه في ذلك كله انه ... الحد في كلالة الام وعدم ورود
النقص

ص يتقدم الاقوى بالسبب

ص فيتقدم الاقوى

النقص والزيادة عليهم غير الاسلوب الذي كان في مقام جعل الحق ولم يقل فلهم الثلث
بل اكتفى ببيان حكم بعد نهي وهو كونهم شركاء في الثلث فانه اذا جعل لهم الثلث لم يكن
لهم ما زاد فالغرض ان كلالة الام وان بلغوا ما بلغوا او اختلفوا بالذكورية والانوثية
فليس لهم الا الثلث يعني انه ليس لهم في الشرع حكم من التفضيل وورود النقص والزيادة
وانما الذي في الشرع هو ان الثلث بينهم وقد عرفت ان هذا وجه استدلال الامام
بالاية على عدم ورود النقص على كلالة الام ولما الحق في كلالة الام واعرض عن
الحد في كلالة الاب وحكم فيهم بالتفضيل عند الاختلاف بالذكورية والانوثية فقد
صار جعل الفرض منافيا للتفضيل في كلالة الاب ومن المعلوم ان جعل
الفرض من حيث هو لا ينافي التفضيل فانه يمكن ان يجعل فرضا لجماعة ثم يفضل
عند القسمة ويفضل الذكر على الانثى ... لا ينافي بل
التفضيل لعدم منافاته له فلا بد ان يكون الحق بالتفضيل باعتبار التسوية فيمن له
الفرض والتفضيل فيمن لا فرض له فالفرض في الكتاب مقابل للتفضيل
فمن يرث بالفرض فالذكر والانثى فيه سواء ومن لا فرض له فللذكر ضعف الانثى
فكلالة الام لما كان ارثها بالفرض كان الثلث بينهم بالسوية وكذا الاولاد ...
... ما فرض لهم واما كلالة الاب فيفضل فيه الذكر على الانثى لعدم الفرض
لهم وكذا الاولاد فانهم نزلوا منزلة اباءهم وامهاتهم فاولاد الاخ لما نزلوا منزلة الاخ
احرزوا بلا فرض انكانوا اناثا كان اولاد الاخت احرزوا بلا فرض انكانوا ذكورا فاذا
اجتمع اولاد الاخ واولاد الاخت فالثلثان لاولاد الاخ بينهم بالسوية وان اختلفوا
بالذكورية والانوثية لاضمحلال جهة الانوثية فيهم لحكومة التنزيل على التحقيق والثلث
لاولاد الاخت ايضا بالسوية لاضمحلال جهة الذكورية فيهم بعد التنزيل وهكذا الحال
مع انفراد اولاد الاخ او الاخت وبالجملة ان التنزيل الذي هو مفاد الحديث المتقدم
انما هو في جميع الخصوصيات التي يتغير بها الحكم في الشرع والذكورية والانوثية من هذا
القبيل فاولاد الاخ او الاخت منزلة لهما في الذكورية والانوثية ايضا فاولاد الا...

ذكور ... بلا فرض كان اولاد الاخت اناث كذلك فقد اتضح انه لا وجه للتفضيل في اولاد
كلالة الاب كما يتوهم ... لا اعتبار له في الانوثية ...
يقسم المال بينهم بالسوية وان كان لاحدهم ولد واحد وللاخر اثنان وللثالث ثلثة
واختلفوا بالذكورة والانوثة ... وان خصوص الثلاثة
... فلا اعتبار لها الا كما عرفت ومن هنا يظهر الحال في الاعمام والاخوال حيث ان
الاخوال لتقربهم بالام كان الثلث بينهم بالسوية وان اختلفوا بالذكورة والانوثة
لكون الثلث فرضا للام واما الاعمام فتقربهم بالاب ولذا كان لهم الباقي مع التفضيل
الذكر على الانثى كما في مرسلة عن الصادق ع ان للعم الثلثين وللعمة الثلث
لان الاب لا فرض له وانما له الباقي والاعمام انما يرثون نصيب الاب كما ان
الاخوال يرثون نصيب الام فالتفضيل في الاعمام لا ينافي تنزيل العمة منزلة الاب
ولذا كان لها الثلثان ... فانما التنزيل ... الاب يرث الثلثين
كون ذلك فرضا يفضل ... فلا يقاس الاعمام باولاد الاخ حيث انه لم يفضل
الذكر على الانثى مع ان ... يقتضي ذلك لانك قد عرفت ان جهة الذكورة مضمحلة بعد
التنزيل بخلاف الاعمام فان الاب انما هو للابوة والامومة فالتنزيل انما هو
في تلك الجهة بخلاف ... واما الذكورة والانوثة فلا اثر لها في خصوص الاب والام بل
الام فضلت على الاب حيث ان فرضها الثلث وفرض الاب السدس فلا تنزيل لهما
في جهة الذكورة والانوثة كي يضمحل الانوثة بها ايضا والحاصل ان الخال او الخالة او الكلا
لا يرثان مع العم والعمة ولو كان للابوين لاختلاف جهة القرابة نعم العم او العمة للام
لا يرث مع العم او العمة للابوين او الاب كما لا يرث الاعمام للاب مع الاعمام للابوين
لاتحاد جهة القرابة مع قوة الاعمام للابوين او الاب على الاعمام للام وكذا الاخوال
للام كلهم لا يرث مع الاخوال للابوين او الاب لقوة واتحاد جهة القرابة ومن هنا
ظهر ما في كلام ... رضوان الله عليهم حيث انه حكم جماعة فيما اذا اجتمع العم والعمة بالتفضيل ولو كان
لام وقد عرفت ان الامر كذلك لكنهم ... ان تفضيل الذكر على الانثى قاعدة في باب الارث
والاصل الثاني

ص ... القرابة

ص الانوثة

والاصل الثاني مستفاد من الكتاب والسنة خصوصا النصوص المشتملة على بيان الحكمة في
ذلك وفيه ان الاصل هو التسوية والتفضيل انما ثبت في الكتاب في سورة النساء في الاولاد
والاخوة ومن يدعي ذلك في السنة الاعمام والعمات واما ما عدا ذلك فلم يثبت فيه التفضيل
واما ادري كيف صار التفضيل قاعدة مع عدم ثبوته الا في الاولاد وكلالة الاب والنصوص المشتملة
على بيان الحكمة ناظرة الى بيان الحكمة فيما ورد فيه التفضيل لا فيما اورده الزنديق
الى ... على تفضيل الذكر على الانثى من ان المرأة ضعيفة واقل حيلة فابان لها ما يقتضي
الذكر ضعف نصيبها واما كون التفضيل قاعدة فلا يمكن استفادتها من هذه الاخبار مع
انك قد عرفت ... في الشرع وذهب جماعة الى التسوية في العم والعمة للام ...
... لاصالة التسوية في اطلاق الشركة
المقتضية ... منها على المتقرب بالابوين او الاب ... انك قد عرفت عدم ثبوت
التفضيل في مطلق المتقرب بالابوين نعم انما ثبت ذلك في الاخوة مع ان المناط انما هو التقرب
الى الميت وتقرب العم والعمة اليه ولو كان بالام انما هو باب الميت نعم تقربهما الى اب الميت
بالام ثم لو ثبت التفضيل في مطلق المتقرب بالاب ثبت في العم والعمة للام ايضا وكيف
كان لا طريق الى التسوية في الاعمام للام نعم زعموا ان التسوية حكم شرعي يستفاد من
... انهم شركاء في الثلث في مطلق المتقرب بالام بل ... بعضهم الى مطلق المتقرب
بالانثى حتى حكم بالتسوية في اولاد البنت والبنات وانت خبير بان الشركة لا دلالة
فيها على التسوية اصلا لتحققها مع التفضيل فلفظ الشركة لا يصلح لان يستفاد منه
التسوية فضلا عن ان يكون ذلك في المتقرب بالانثى او الام ولو امكن استفادتها من
لفظ الشركة فانما يثبت ذلك في كلالة الام واولاد الام دون مطلق المتقرب بالام
فضلا عن المتقرب بالانثى فالحكم بالتسوية في الاخوال من تلك الجهة قياس لا نقول به
ومن هنا يتبين الفساد ما اتفقوا عليه من انه اذا اجتمع الاعمام واختلف جهة قرابتهم
فللعم الواحد من الام السدس وللمتعدد الثلث بينهم بالسوية والباقي للاعمام للابوين
للذكر مثل حظ الانثيين لما عرفت من ان العم للاب يتقدم على العم للام لقوة العم للاب

ولكان بعضهم للاب وبعضهم للام

مع اتحاد الصنف لان تقرّب الاعمام يكون بالاب فلا وجه الا التسوية بين الاعمام للام
مع الاعمام للابوين ولو صح ذلك فلا وجه لتخصيصه بتفضيلهم بالسدس والثلث والحكم
بالتسوية مع التعدد ولتوجيه ذلك بان تقربهم الى الميت بالاخوة للاب لم يمنع له
كلالة الام للميت في غاية القلة فان تقربهم الى الميت انما هو باب الميت ولو كان اب
الميت اخا للاعمام من الام فالتسوية مع تعددهم يشبه ما في المتقرب بالام في كلالة الميت
لا انه اب للميت والعجب تسليمهم مع هذه الاحكام من غير ان الخلاف فيه احد من
~~[illegible]~~ والمحكي عن جماعة من المتقدمين كالمفيد
وسلار والشيخ معين الدين المصري وابن زهرة والكيدري اجراء احكام الكلالة
مطلقا في الاعمام والاخوال فالحقوا الاعمام بكلالة الاب مطلقا والاخوال بكلالة الام مطلقا فللواحد
من الاخوال السدس وللمتعدد الثلث وللعمة النصف والعمتين الثلثان من غير فرق
بين اتحادهم في جهة القرابة واختلافهم فيها وهذا في حد نفسه لا مفر لكنه بين البطلان
لانه اجتهاد في مقابلة النصوص المتواترة مع ان للمتقرب بالاب الثلثان وان كان
عمة وللمتقرب بالام الثلث وان كان خالا او ذكرا واحدا وما ذكروه لا اسم لا من النقل
ولا من الاعتبار والعجب ممن لم يسلك هذا المسلك من اول الامر ونزل الاعمام
منزلة الاب في اصل تقسيمه وحكم بالتفضيل مع اتحاد جهة القرابة واذا اختلف
فيها فالحق الاعمام من الام بكلالة الام وحكم جعل للواحد منهم السدس وللمتعدد
الثلث بالسوية كالاخوة للام والباقي للاعمام للاب بالتفضيل وهذا في غاية الغرابة
فان حكم الاعمام لو كان حكم الكلالة فلا يختلف باتحادهم واختلافهم في القرابة فلا ينبغي ان
يجري فيهم حكم الكلالة مطلقا كما هو مسلك الاولين فلا وجه للحكم بالتفضيل في اعمام الاب
واعطائهم الثلثين مع اجتماعهم في القرابة والحاقهم بكلالة الام مع التفرق والعجب
من ذلك تخصيص اعمام الام بالالحاق بالكلالة في صورة التفرق وما ادري ما الفرق
بين اعمام الاب والاعمام للام في تلك الصورة حيث اختص بعضهم بحكم الكلالة دون
بعض كما انك قد عرفت انه لا معنى للحكم بالتسوية في اعمام الام لثبوتها في الحق
بالام

بالام فان الام مطلقا من اقرباء الاب ولو كان اخا له من امه وقد عللوا الحاق اعمام
الام بالكلالة في صورة التفرق بان تقربهم الى الميت بالاخوة فنزلوا منزلة
الكلالة وقد عرفت انه لا توجيه لهذا الكلام فان الابوة والامومة والبنوة
والاخوة وغير ذلك من الامور الاضافية فلا يثبت لها حكم الا بعد تعيين
المضاف اليه فاذا فرض ثبوت التفضيل في المتقرب بالاب والتسوية في المتقرب
بالام فلا بد من الاب والام للاضافة الى الميت وانه فلا معنى لاجراء الحكم في
المتقرب لاب الميت بابيه وانه بالنسبة الى الميت من جهة صدق التقرب لا الى الاب
او الام فان الحكم لا انما يثبت للمتقرب باب الميت او امه لا المطلق المتقرب
بالاب او الام فالاحكام الثابتة للكلالة المراد منها اخوة الميت انما هي لاحكام
لمن يتقرب الى الميت بالاخوة له لا للمتقرب اليه بالاخوة المطلقة وان كانت
لاب الميت وان كان المراد هنا الاخوة لاب الميت فالعبارة الاخرى عن العمومة
وبالجملة اثبات الاحكام لهذه الامور من غير تعيين المضاف اليه يوجب ان يرث
الام مثلا من جهتي الامومة والزوجية فانها زوجة اب الميت ويرث الاب النصف
من جهتي الابوة والبنوة فانه ابن جد الميت وهكذا هذا مع ان مقتضى التعليل
ان يلحق الاعمام مطلقا بالكلالة لا اختصاصه باعمام الام وان يلحق بكلالة الاب
دون كلالة الام كما مر ولذا عللوا الحكم بان مقتضى قولهم بان نصيب من
يتقربون به معاملتهم معاملة الورثة له ويعلم ان العمة بمنزلة الاخوة
للام لكن وفيه ايضا ان ذلك لا معنى للمراد من هذا الكلام ضرورة كونهم
ورثة للميت لا لابيه ولا معنى لفرض الميت حيا كي يرث من ابنه ثم فرضه
ميتا لينتقل تركته الى اخوته مع ان هذا التعليل بعينه يجري في الاعمام
ولا وجه لاختصاصه باعمام الام من بين ذلك وبالجملة ان الكلام المذكور انما هو لتعيين
مقدار الارث وان المتقرب بالام يرث الثلث فانه نصيب الام والمتقرب بالاب يرث
الثلثين لانه نصيب الاب وهكذا الولي في مقام تقسيم الميت والولد [illegible]

ان الوارث هو الحي مثلا والميت هو [illegible] لو اذا فرضت اجنبيان عن
المقام بالكلية ولو كان كما ذكروه لانه الاسلم طبقات الارث وانحصر الوارث
في الاب والام بالنسبة الى الطبقة الثانية والثالثة لان اهل هذه الطبقات انما يرثون
نصيب الاب والام في الاخوة للاب لعدم [illegible] وحمل الحق للاخت او الاختين مع [illegible]
مقام الاب الذي هو في الوراثة ولذا كان لهم الثلثان اذ الاختلاف بالذكورة والانوثة
كما تقدم فهذا التفسير عجيب من مثله [illegible] فتلك بيناها ما ذكر
ان الحكم بالتفاضل في الاعمام مع اتحاد القرابة ولو كانوا لام ثم الحكم بالتسوية
في الاعمام للام تفاوت واضح بين الكلامين فان الحكم بالتفاضل انما كان لكونهم متقربين
بالاب والحكم بالتسوية [illegible] الامومة والاختلاف في
الجهة الواحدة غير معقول والحاصل ان الاصحاب في غير التوارث في ان للاعمام الثلثين
وان كانت عمة واحدة وللاخوال الثلث وان كان خالا او خالة واحدة وقد ورد
النص بخلاف ان الحكم في الاعمام هو التفضيل وقد ذكرنا ان حكم الاخوال
التسوية ثم العجب ممن حكم بالتسوية في الاعمام للام كالكلالة واثبت للمتقرب
بالام ولم يحكم بالتفاضل في الاخوال للاب لا مع الاجتماع ولا مع
الافتراق بل حكموا بالتسوية فيها مطلقا مع ان مقتضى ملاحظة جانب الامومة
في الاعمام ان يلاحظ جانب الابوة في الاخوال ايضا لعدم الفرق بين المقامين
ثم حكى الشيخ قولا عن بعض الاصحاب قسمة المتقرب بالابوين او بالاب من الخؤولة
بالتفاوت للذكر مثل حظ الانثيين والظاهر انه هو المفيد حيث انه حكي عنه الجمع
نسبته اليه وان كان ذلك عنه الا نقلا عن الاعمام وما ذكره الشيخ في صورة
الاجتماع فكانت المسألة هو الاصح ولا تختلف حكمها بالاجتماع مع الاعمام والانفراد
عنها وعللوا الحكم في الاخوال [illegible] في صورة اتحاد القرابة [illegible] التسوية
في قرابة الام وخصوصها في المقام الذي هو كالاخوة من الام لان تقربهم الى الميت
بالاخوة بالام وانت خبير بان تقربهم الى الميت بالام لا بالاخوة كما انهم نحو الاخوة للام
للميت

مع اختلافهما

و ذكر في كشف اللثام حكاه عن القاضي ايضا لتقربهم بالام [illegible] قسمة المال فيها عليهم [illegible] بالسوية في العمومة [illegible]

للميت ولو تقربهم الى الميت وان كان بكونهم اخوة لامه فلا يوجب كونهم بمنزلة كلالة الام
فان تقربهم بالاخوة بالام عبارة اخرى عن كونهم اخوالا وبالجملة لا بد ان الحكم في الاخوال
مثل حكمه في الاعمام فمقتضى الحكم بالتفضيل في الاعمام للاب عند التفرق ان الحكم فيه في الاخوال
للاب ايضا عند التفرق لتقربهم بالاب وقد حكموا فيها بالتسوية لقول واحد وهذا تناقض واضح
حيث ان الاخوال للاب مع كونهم متقربين بالاب بزعمهم فالحكم في المتقرب بالاب مطلقا
التفضيل حكموا فيهم بالتسوية كما ان تثليث الثلث الذي للاخوال في مقابل الاعمام واعطاء
ثلث الثلث للاخوال للام مع التعدد وثلثيه للاخوال للاب تناقض اخر حيث ان
تثليث اصل التركة للاعمام والاخوال انما هو لمكان الابوة والامومة فاعطاء الثلث
للاخوال انما هو لتقربهم بالام فتثليث الثلث بعده واعطاء الثلثين للاخوال للاب
مبني على التقرب بالاب تناقض بين وقد تحصل مما ذكرنا انه اذا اجتمع الاعمام والاخوال
فللاخوال الثلث بينهم بالسوية وللاعمام الثلثان للذكر ضعف الانثى لتواتر الاخبار
المتواترة في ان للمتقرب بالاب الثلثين وان كان واحدا انثى وللمتقرب بالام
الثلث [illegible] وهذه الاخبار هي الحجة على من اجرى احكام الكلالة مطلقا في الاعمام والاخوال
فبعد وجود النص الصريح في ان للعمة الثلثين وللخالة الثلث لا مجال لان يجعل
للعمة النصف وللخالة السدس كما صنعه جماعة من القدماء واما انه [illegible] على ان
للعمة الثلثين وللخال الثلث في قبال [illegible] في كتاب علي ان العمة بمنزلة
الاب والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به
فلا شك في انهم لا ينكرون تنزيل الاعمام منزلة الاب والاخوال منزلة الام كما ان
كلالة الام منزلة منزلة الام ومع ذلك للواحد السدس وللمتعدد الثلث وكلالة
الاب فانها بمنزلة الاب ومع ذلك للاخت الواحدة النصف وهكذا الاعمام والاخوال
وفي الجواهر في توجيه التسوية لا بالحديث انه لا ريب في ان من تقرب به الى [illegible] له
الام ونصيبها الثلث ومن تقرب بالاب فله ولد الاب ونصيبه الثلثان ولو لوحظ كونه
جهة القرب الاخوة من حيث هي ولو باعتبار كون العم اخا لاب الميت والخال اخا لام الميت

وعنهم [illegible]

لان المتجه في تنزيل ابن الاب منزلة الاخ والام منزلة الاخت وتقسيمها ايضا اثلاثا او الثلث
ثم جيد الا انه لا يخلو من دقة ومحصله انه لو لاحظ كون جهة القرب الاخوة كان المتجه في تنزيل
اب الميت وامه منزلة اخيه واخته والعم والخال يتقرب بهما فقد اجتمع هنا الاخ والاخت
التنزيلي اعني العم والخال فانهما منزلة الاخت والاخ التنزيلي وحكم الاخ والاخت
مع الاجتماع الثلث والثلثان وفيه وذلك مبني على البيان لعبارة الحديث الى الاعتبار
بمنزلة الاب والخال بمنزلة الام فكيف يتجه الى التنزيل منزلة الاخ والاخت مع ان
كل جهة القرب انما كون العم اخا اب الميت والخال اخا ام الميت عبارة اخرى عن كون
جهة القرب العمومة والخؤولة وليس هنا جهة قرابة وراء ذلك ومن البديهي ان من يتقرب
به العم والخال انما هو الاب الذي هو اخ العم والام التي هي اخت الخال وبهذا ليس مما
يخفى على احد و ح فما معنى تنزيل اب الميت منزلة اخيه وامه منزلة اخته نعم لا فرق
بين ان يقال ان من يتقرب به العم هو الاخ ومن يتقرب به الخال هو الاخت وبين
ان يقال ان من يتقربان به هو الاب والام ولا ينفع ذلك الا ان يقال ان نصيب الاخ الثلثان
ونصيب الاخت الثلث فان اب الميت ليس فيه ح يرث العم نصيب الاخ مع ان الاخ
من حيث هو ليس نصيبه الثلثان وكذا الاخت ليس نصيبها الثلث من حيث هي وانما ذلك مع اجتماعهما
وبالجملة لا ثمرة لهذا الكلام والعجب ممن زعمه دقيقا كما هو واضح هذا اذا اعمام الميت واخواله
واما اعمام ابيه واخواله فلو اجتمع عم الاب وعمته وخاله وخالته وعم الام وعمتها وخالها وخالتها
فلا يرث خال الاب وخالته وخال الام وخالتها مع اعمامهما فان الاعمام في كلا الطرفين
من قرابة الاب والاخوال من قرابة الام والمتقرب بالاب اسبق الى الميت من المتقرب بالام
ولا اثر لهذه القوة اذا اتحدت الناحية كما في اعمام الميت واخواله وكذا اعمام الاب واعمام الام
واخوالها اذ الكل الموروث هو الاب والام فان الاعمام في يرثون نصيب الاب
والاخوال يرثون نصيب الام فلا يرث من جهة فلا اثر للقوة كما في الفرق بين الاب والام
واذا اتحدت الناحية كما في اعمام الاب واخواله واعمام الام واخوالها فان اربعة
الاب يتقربون الى الميت بالاب واربعة الام يتقربون اليه بالام فكل من الاربعة
يرثون

يرثون من جهة واحدة كما المفروض ان الاعمام في كلا الطرفين من قرابة الاب وهي القوى
من قرابة الام فاذا اجتمع المتقربون بالاب والام وكان بعضهم في حد نفسه اقوى
فيحجب الاضعف كما عرفت في كلالة الابوين بالنسبة الى كلالة الاب وكذلك الحال في
الاصناف الثمانية فان عم الاب وعمته لابيه اقوى من عمه وعمته لامه وكذا في جانب الام
وبالجملة انه اذا اجتمع اعمام الاب واخواله واعمام الام واخوالها فلاعمام الام الثلث بينهم بالسوية
ويسقط اخوالها ولاعمام الاب الثلثان للذكر مثل حظ الانثيين ويسقط خاله وخالته فالمعروف
من قسمة ثلثها للمتقرب بالام وثلثاها للمتقرب بالاب وهنا اقوال اخر والمشهور منها ان
الفاضل من الثلث لمن يتقرب بالام بينهم بالسوية والثلثان لمن يتقرب بالاب ثلثهما
لخاله وخالته بالسوية لاطلاق النص بان للخؤولة الثلث وثلثاها لعمه وعمته للذكر
مثل حظ الانثيين وقد بين في ذلك بان [؟] والنص انما هو في خؤولة الميت
لا في مطلق الخؤولة مع ان المتجه على ذلك ان تقسم الثلث ايضا اثلاثا ثلثاه لعم الام وعمتها
بالسوية وثلثه لخالها وخالتها بالسوية لاطلاق النص بالقسمة اثلاثا بين الاعمام والاخوال
ومنها هو القول الثاني الذي جزم به المحقق الطوسي وهو احسن من سابقه وان كان
فاسدا في نفسه كما عرفت وفيه احتمال ان للاخوال الاربعة الثلث بينهم بالسوية والثلثين
للاعمام الاربعة ثم ثلث الثلثين لعم الام وعمتها بالسوية وثلثاهما لعم الاب وعمته اثلاثا
واستظهره في كشف اللثام لعموم نصوص الاعمام والاخوال هذا وقد عرفت ان اعمام
الميت واخواله مع ان اعمام الام واخوالها انما يرثون نصيبها اي الثلث فلا اشتراك
اعمام الام مع اعمام الاب واحد الاربع اخواله فهذا ارث الوحدة كما لا يخفى ثم انك عرفت
ان الاقرب يمنع الابعد كما في السنة فعمومة الميت وعماته وخؤولته وخالاته واولادهم اولى
بالميراث من عمومة الاب وعماته وخؤولته وخالاته لكونهم اقرب فان ابن العم وان نزل
جد الميت وعم الاب من اولاد جد الاب واولاد جد الميت اقرب من اولاد جد الاب
فاذا عدم هؤلاء لا اصلا ولا فرعا قام مقامهم عمومة الاب وعماته وخؤولته وخالاته
واولادهم بعدهم قام مقامهم وهكذا كل درجة سابقة فهم احق بالميراث من اللاحقة كما هو واضح

وكذا اولاد عمومة الميت وعماته يقومون مقامهم عند عدمهم وعدم من هو في درجتهم من الاعمام و
الاخوال فلا يرث ابن عم مع خال ولا ابن خال مع عم ولا ابن خال مع خال ولا ابن عم مع عم والا
قرب الادنى بسببين والعم او الخال بسبب واحد والمسئلة اجماعية قد عرفت حالها وانما
خرجت [؟] من الشقاوة الاعراب وقرائة العم بالرفع عطفا على الابن لا بالكسر عطفا
على العم فان غرض الامام ع اثبات اولويتهم بالنبي صلى من بني العباس حيث انهم كانوا ينكرون
ذلك عليهم ع كما يعرف الامام ع انما يستدعي من الاقرب لا يعني يورث والعم اقرب من ابن العم
وانه كان للابوين بالضرورة فلا وجه للسؤال عن الاقرب ح بل لا بد ان يستدل على ما زعمه
من اهل الارث وانه من يرث المال العم للاب او ابن العم للابوين مع انه لا يعقل استفادة
اولوية العم للاب بالميراث من ابن العم للابوين من قول النبي صلى الذي [؟] يعني ابن العباس
بني الام او ما من بني العلات ثم يستفاد منه اولوية ابن العم للابوين من ابن العم للاب فكيف
يقرر الامام ع هذا الامر المحال لعمر بن عمارة مع ان الحكم المذكور اذ كان مخالفا للقواعد
المستفادة من الكتاب والسنة ولم يكن قبله اجماع ولا فتوى احد لا يصح التعدي اليه
الا بنص المعصوم ع فكيف يتطرق اليه من المعصوم ومن تتبع حق التتبع ان الاجماع
لا ينفع في معرفة احكام الائمة وخلفائهم ع وانما المرجع في ذلك عن عترته الا ومعلم [؟] للائمة
وبالجملة فقد تبين مما تقدم ~~ما تقدم~~ انه اذا اجتمع اولاد العمومة والعمات والخؤولة والخالات
فلاولاد المتقرب بالام الثلث بينهم بالسوية لانه فرض الام سواء كانوا اولاد واحد او
متعدد اتحدت الولاد او تعددت ولاولاد المتقرب بالاب الثلثان ~~الثلثان~~ اثلاثا سهم للاولاد
العمة بينهم بالسوية وسهمان لاولاد العم ايضا كما عرفت في اولاد الاخوة للابوين
مسئلتان الاولى اذا اجتمع لواحد سببان او اكثر من النسب او السبب ورث بالجميع اذا لم
يمنع احدها الاخر كعم لام هو خال او ابن عم لاب هو ابن خال
لام ~~[؟]~~ فان منع احدها الاخر ورث من جهة المانع مثل ابن
عم هو اخ لام فانه يرث بالاخوة خاصة ولا يمنع ذو السبب المتعدد من هو
ابعد منه [؟] من ذي السبب الواحد ~~[؟]~~
للاب

كابن عم للاب هو خال للام فانه لا يحجب عما اخ للاب فان العمومة والخؤولة عنوانان
متغايران يؤثر كل منهما اثره فاذا اجتمعا في شخص واحد فكانه اجتمع العم مع الخال
فلا معنى لتقوية احدهما الاخر نعم اذا تكرر العنوان الواحد كما لا جهة ان الكلالة للابوين
يمنع ذي العنوان الواحد كما لا اخ للاب لحصول القوة بالتكرر ومنه الفرع الثانية مثلا
اذا دخل الزوج او الزوجة على العمومة والعمات والخؤولة والخالات كان للزوج
او الزوجة النصيب الاعلى وثلث التركة للاخوال يقسم سهم وهو للاعمام اتحدوا او
اجتمعوا او افترقوا فينقسم السدس والثلث بين الاعمام المفترقين على ما عرفت ولهذا
لا اشكال فيه عندهم وانما الخلاف فيما لو دخل الزوج مثلا على احد الفريقين مع
الافتراق بان ترك زوجا وخالة من الام وخالا من الابوين فالمشهور عندهم ان
سدس الاصل بعد نصيب الزوج للخال من الام ان اتحد وثلثه ان تعدد والباقي
للخال من الابوين فان السهام انما تخرج من الاصل والزوج لا يحجب الاخوال
فهذا كما لو لم يكن هناك زوج اصلا وهذا هو الحق لان ورثة الخال للام مع الخال للابوين
لكنك قد عرفت في ذلك فعلى ما ذكرناه لا فرق بين ان يدخل الزوجان على الفريقين
معا او احدهما فان لكل منهما النصيب الاعلى وثلث الاصل للاخوال اذا اجتمعوا مع الاعمام
او لهم الباقي اذا انفردوا عنهم وذهب جماعة منهم العلامة في عدة والشهيد في شرح الارشاد
الى سدس الثلث لا من الثلث لنصيب الخؤولة للاقرب بالام منهم سدس مع الاتحاد وثلثه
مع التعدد وفيه ان نصيب الخؤولة نصيب الام ونصيبها يختلف في زمان الفرد
عمن يرث معها ورثت جميع المال وان كان معها زوج ورثت النصف الباقي
وان كانت معها زوج واب فلها الثلث وهكذا الخؤولة فان لهم الثلث اذا اجتمعوا
مع الاعمام واذا انفردوا عنهم فلهم الجميع ولو دخل عليهم الزوج كان لهم الباقي
بعد نصف الزوج وقيل له سدس الباقي وهو احسن من سابقه وقد عرفت فساده
حيث ان السهام المفروضة من الاصل والزوج ليس حاجبا لهم كما لا يخفى وهنا الاختلاف
هنا يكشف عن فساد احد المطلب هو ارث المتقرب بالام من الاعمام والاخوال مع

بهمز الثلث وهي

المتقرب بالكذب والإقلاع وصح للسائل عند اجتماع الأعمام والأخوال مع أن السدس لهم
والثلث للمتقرب بالأم من الأخوال حتى الكلالة ولكنه عند دخول الزوج أو الزوجة عليهم
أجمع ولا اختلاف فيما إذا اجتمع أحد الفريقين مع أن الحكم في الجميع واحد ومنها الكلام
في بعض أحكام الأزواج لا إشكال في توارث الزوجين ما دام الزوجية باقية ولو كان صبيين أو كان الزوج
وإن لم يدخل بها إلا أن يتزوج بها المريض ومات في مرضه قبل الدخول بها فإن العقد ينفسخ
العقد ولا مهر لها فلا توارث بينهما ولو طلقت رجعية واستوفت عليها فلا إشكال في التوارث
إذا مات أحدهما في العدة لأنها بحكم الزوجة والمنصوص كما عن زرارة يرثها وترثه ما دام له
عليها رجعة وإن صارت بائنا بالعارض باسقاط حق الرجوع مثلا أو غير ذلك ففي التوارث
إشكال والأظهر ذلك لأنها طلقت وله عليها رجعة وإن منع لعارض والمطلقة البائن
لا ترث ولا تورث كالمطلقة طلقة ثالثة واليائسة ومن لم تبلغ المحيض والمختلعة والمباراة
والتي لم يدخل بها وفيه أيضا لا إشكال فيه كما عن محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام فإن طلقها الثالثة
فإنها لا ترث من زوجها شيئا ولا يرث منها وعن الحلبي عن الصادق عليه السلام إذا طلق الرجل
وهو صحيح لا رجعة له عليها لم يرثها ولم ترثه نعم لو طلقها وهو مريض قبل الدخول بها أو بعده
في ذلك المرض ولم تتزوج ورثته ما بين الطلاق ووفاته في ذلك المرض إلى سنة
ولو صارت البائن رجعية بأن رجعت المختلعة والمباراة في البذل ففيه الإشكال
المتقدم وقد عرفت فيما تقدم أنه إذا انفرد كل من الزوجين بالميراث يرث المال كله
من غير فرق بين الزوج والزوجة نعم للإمام عليه السلام أن يأخذ ما عدا النصيب للزوجة عنها إلى أن
فإن له حقا في المال المستقل إليها لذاته يأمر بالصدقة وقد يأمر بالحمل إليه والنصيب
والثابت للزوجة الربع إذا لم يكن له ولد منها أو من غيرها فإن كانت واحدة فلها وإن
كن أكثر منها فهن شركاء فيه بالسوية وإلا استوفى نصيب الزوجات جميع التركة وإن
كان له ولد فلها الثمن وإن كن أكثر فهن شركاء فيه كذلك إذا عرفت ذلك فلو طلق
ذو الأربع واحدة منهن وتزوج أخرى فدخل بها ثم مات واشتبهت المطلقة
بين الأربع الأول كان للأخيرة ربع النصيب وهو الربع أو الثمن والباقي بين
الأربع بالسوية وهو ثلاثة أرباع النصيب فإن الأخيرة معلومة بالزوجية وهي الرابعة الأخرى

والمطلقة

والمطلقة إنما اشتبهت بالثلاث الباقيات فالمعلومة بالزوجية في ضمن الربع ثلاثة أرباعه
تقسم بين الأربع فإن ذلك مقتضى العدل والإنصاف وغير ذلك جور وظلم كما لو دار
أمر مال بين اثنين فلا إشكال أنه يقسم بينهم بالسوية ومن هذا القبيل لو كان لواحد عند الودعي
درهم وللآخر درهمان وتلف واحد منها فإن أحد الدرهمين مردد بين من له درهم واحد
وبين من له درهمان فيقسم بينهما بالسوية لقاعدة الإنصاف وهذا لا إشكال فيه وقد ورد
النص في المقام على طبق القاعدة كما عن أبي بصير قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج
أربع نسوة في عقد واحد أو قال في مجلس واحد ومهورهن مختلفة قال جائز له ولهن
قلت أرأيت إن خرج إلى بعض البلدان فطلق واحدة من الأربع وأشهد على طلاقها
قوما من أهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرأة ثم تزوج من أهل تلك البلاد بعد انقضاء
عدة التي طلق ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال إن كان له ولد فإن للمرأة التي
تزوجها أخيرا من أهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك وإن عرفت التي طلق من الأربع
بعينها واسمها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس عليها العدة قال ويقسمن الثلاث
نسوة ثلاثة أرباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن جميعا العدة وإن لم تعرف التي طلق
من الأربع اقتسمن الأربع نسوة ثلاثة أرباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن
جميعا العدة فإنه كالذي نص في الحكم وينطبق على القاعدة والعجب مع ذلك من ابن
إدريس حيث أقرع في المقام واستخرج المطلقة بالقرعة وحكم بالنصيب للباقيات
بالسوية لأن القرعة لكل أمر مشتبه إما مطلقا أو في الظاهر ولأن الحكم بتوريث الجميع مستلزم
لتوريث من يعلم عدم إرثه للقطع بأن إحدى الأربع غير وارثة [illegible]
لا يمكن وقوعه في الخارج فلا مانع للقرعة فيما لا يتعين له في الواقع فلا وجه لتعميم
أخبار القرعة وليس كل مشتبه في الظاهر مجرى للقرعة وإلا لم يبق مجرى لسائر
الأصول بل المشتبه المشكل هو مجرى القرعة فإذا انقطع الطرف لا يتعين
المشتبه بغير القرعة لكن متأخرة عن جميع القواعد كما يعلم ذلك من موارد
القرعة حيث أقرع فيما لم يجر قاعدة من القواعد وما نحن فيه ليس مشتبها مشكلا

لجريان قاعدة الإنصاف وأما تقسيم التركة بين المشتبهات ليس توريثا للجميع
بل ذلك مقدمة لإيصال بعض الحق إلى صاحب الحق فإنه لا طريق إليه إلا ذلك
كما في المال المردد بين الشخصين لأنا نعلم بأن نصف المال إنما أعطي لغير المالك
ولا مناص عنه ونظائر ذلك وهذا عين الإنصاف كما هو واضح وبالجملة لا معنى
للإعراض عن النص لو كان على خلاف القاعدة وما قيل من أن ذلك مبني على أصله
من عدم العمل بالخبر الواحد بأن ابن إدريس حيث لا يتميز له من بين الطائفة في
عدم العمل بالخبر الواحد والقياس والاستحسان والإجماع من خواص الطائفة المحقة كما
بين في محله مع أن علي بن فضال ثقة فليس خبره من أخبار الآحاد فالصواب عنه فقد
اجتهاد في مقابل النص ومخالف للأصل الجاري في المقام وإذا عرفت أن الحكم الموافق
للقاعدة يظهر لك أن الحكم يجري في غير مورد النص أيضا كما لو كانت المعلومة بالزوجية
اثنتان من الخمس أو ثلاث واشتبهت المطلقة بين الثلاث أو اثنتين فيقسم نصف
النصيب أو ربعه بين الاثنتين أو ثلاث أو كان له دون أربع زوجات وطلق واحدة
وإن لم يتزوج أو لم يتزوج وهكذا وقد خفي النظر في حكم القاعدة على الكثير حتى قال
في المسالك إنه إذا تعدى القرعة في غير المنصوص أقوى منع المنصوص أيضا إن لم يكن هناك
إجماع لا يجوز تخطيه والعلي في الكل خبر وهذا العجيب من مثله للعلم بأن مدرك الإجماع
إنما هو الخبر الضعيف باعتقاده والأصل بسبب تغيير المنصوص عليه إلا الاطلاع على حكم مخالف
للقواعد فلا وجه للاعتماد على شيء منه إلا الإجماع المعلوم المدرك والصلح الذي هو عقد
مشروع لقطع التجاذب أيضا مخالف للنص فإنه لا إجماع فلا معنى لتخيير [illegible] والعجب من صاحب
الجواهر حيث حمل ما في النص والفتوى على الصلح الواقع من الحاكم قهرا قطعا للنزاع
وجعل مسألة المال المردد بين الشخصين والمال المختلط بمال الغير كالدرهم المختلط
في الدرهمين ونحو ذلك من هذا القبيل ثم قال جمعا بين هذا الخبر وأخبار القرعة وتعليل
المتجه تخيير الحاكم بينهما وبين الصلح بهذا المعنى أقول إن الصلح القهري الواقع عنايتهم
في موارد قاعدة العدل مجرد تعبير للاشتراك في الأثر فإن الصلح فيه يترتب عليه قطع

التجاذب

التجاذب وهنا الأثر كما كان مترتبا على تلك القاعدة أيضا عبر بالصلح القهري والاصطلاح
الذي هو عقد مقابل للبيع لا معنى لكونه قهريا ولما في هذا المعنى عليه فيه وغيره حمل
العبارة على الصلح الواقع من الحاكم قهرا مع وضوح فساده لأنه لا يكون موردا من قاعدة
من القواعد في المقام أما مورد القرعة وأما مورد قاعدة الإنصاف وعلى كلا التقديرين
لا معنى للصلح وما ذكره من العمل [illegible] مورد قاعدة الإنصاف ومع صحة القرعة
في المقام لا معنى لتخيير الحاكم لتعينها لا محالة مع أنه لا تعارض بين أخبار القرعة وبين هذا
الخبر فإن مورده قاعدة أخرى مغايرة للقرعة ولا تعارض بينهما لو وجد لا سبيل في الرواية
للتعارض كما لا يخفى ولو زوج الصغيرين أبواهما أو جدهما لأبويهما توارثا بلا إشكال
وكذا إن بغير الكفو بدون مهر المثل لوقوع العقد من أهله في محله كما لو تزوج
الكبيران كذلك ولو زوجهما الولي غير الإجباري أي الولي العرفي الذي لا
يرجع أمرهما إليه وله أن يداخل في أمر الصغير كزوج أم الصغير وكبير القوم
وأمثالهما كان العقد مراعى بالبلوغ والرشد فإن أجاز بعد البلوغ صح كما أن
رداه أو أحدهما بطل كما لو ماتا أو مات أحدهما قبل البلوغ بطل أيضا وإن بلغ
أحدهما وأجاز لتوقف العقد على رضا الطرفين وإن مات المجيز قبل بلوغ
الآخر عزل نصيبه من التركة فإن بلغ ورد العقد فلا ميراث فإن أجاز ورث
وأحلف أنه لم يدعه إلى أخذ المال إلا الرضا بالتزويج يعني أن إجازته ليست
صورية [illegible] لأخذ المال بل هو راغب بالزوجية في الواقع وإن كان
الداعي لهما إلى الرضا الرغبة في الميراث فإنه لا يضر كما لو وقع ذلك في أول
الأمر ومنها التفصيل صريح صحيحة أبي عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام سألته
عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز
وأيهما أدرك كان له الخيار وإن ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما ولا
مهر إلا أن يكونا قد أدركا ورضيا قلت فإن أدرك أحدهما قبل الآخر
قال يجوز ذلك عليه إن هو رضي قلت فإن كان الرجل الذي أدرك قبل

الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها
منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها
الميراث ونصف المهر قلت فان ماتت الجارية ولم تكن ادركت ايرثها الزوج
المدرك قال لا لان لها الخيار اذا ادركت قلت فان كان ابوها هو الذي زوجها
قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب
للجارية فالجزء الاخير من الاحكام المذكورة وان المراد من الوليين في صدره
هو الولي العرفي كما يشهد به الذيل وان الاقتصار المشتمل على نصف المهر
فكيرة وكلما الشبهة من الراوي كما عرفت ذلك على الامام فقال انما ذلك
في الطلاق وفي الموت يستحق تمام المهر هذا الاشكال فيه وانما الاشكال في تعدية
الحكم الى غير مورد النص كالتزويج الفضولي الكبيرين او احدهما او احد
الصغيرين والولي الاخر وهكذا حيث ان الثابت ارث المجيز المتاخر متوقف على اليمين
مع تحقق التهمة في الاجازة وهو خلاف الاصل لان القاعدة تقتضي عدمها لان المخبر
مصدق فيما لا يعلم الا من قبله وانت خبير بان جميع ما تضمنته الرواية موافق للقواعد
وليس فيها حكم مخالف للاصول فان صحة الفضولي وجواز العقد [illegible]
على طبق القاعدة وليس تعبدا من الشارع كما اوضح كما ان اليمين في مورد
التهمة لفصل الخصومة ودفع التهمة الذي موافق للاصل وكون المخبر المتاخر
مصدقا في مثل الزوجية من غير يمين انما هو في غير مورد التهمة ومع التهمة كما في المقام
لا مناص عن اليمين فليس في المقام حكم مخالف للاصل فلا اشكال في استصحاب
الحكم الى الموارد المذكورة كما في المسالك ان اكثر هذه الاحكام موافقة للاصول
الشرعية لا تتوقف على نص خاص وانما يقع الاشكال فيها في [illegible] المجيز
المتاخر بيمينه مع ظهور التهمة في الاجازة وهو الذي ينبغي ان يقتصر على محل النص
ثم له كلام اخر فيما لو زوج الفضوليان الكاملين قال في استصحاب الحكم اليه وجهان
من ان دينها في كون العقد فضوليا لا مدخل للكبر والصغر في ذلك ومن ان في
بعض

بعض احكامه ما هو على خلاف الاصل فيقتصر على مورده وهذا اقوى وح يحكم ببطلان العقد
اذا مات احد المعقود عليهما بعد اجازته وقبل اجازة الاخر سواء قلنا ان الاجازة جزء
السبب ام كاشف عن سبق النكاح من حين العقد اما على الاول فظاهر لان موت احد
المتعاقدين قبل تمام السبب يبطل كالموت احدهما قبل تمام القبول واما على الثاني
فلان الاجازة وحدها لا تكفي في ثبوت هذا العقد بل لا بد معها من اليمين وقد حصل
الموت قبل تمام السبب حتى في هذه الصورة [illegible] العقد على الصغيرين فيبقى الباطل
وانت خبير بانه قد يقع التهافت بحسب المطلب واضطرب كلامه [illegible]
العقد والكبرى في المقام وانه ليس في المقام حكم مخالف للاصل فان اليمين عند التهمة منطبق على القاعدة
الشرعية ولا خصوصية للصغيرين [illegible] فالاقتصار على المورد [illegible]
العقد [illegible] على النقل والكشف ولا بأس بالاشارة الى مجمل حقيقة
الاجازة [illegible] وهذا الكلام غاية الاقتضاء فنقول بعون الله تعالى ان الاجازة هل هي
[illegible] في ترتيب الاثار من حين العقد [illegible] انما القول بان ترتب الاثار
من حين الاجازة [illegible] الاخبار [illegible] مع ان اسباب النقل
والانتقال محصورة معلومة وليس منها اجازة المالك قطعا وانما العقد الصادر
عن الفضولي [illegible] وان توقف نفوذه [illegible] اجازة المالك
فلا تكون للاجازة [illegible] في المعلول فان العلة هو العقد الواقع من الفضولي [illegible]
[illegible] للاجازة فلا ينبغي للنزاع في صحة الفضولي وعدمه فان المورث هو الاجازة
وبالجملة انه لا ينبغي لكونه الاجازة جزء السبب فانه اما تمام السبب [illegible]
اثر السبب [illegible]
النكاح قبل الاجازة انه تحقق النكاح [illegible] الاجازة [illegible] النكاح
[illegible] فبعد الاجازة علمنا انه [illegible]
[illegible] ان الجزء في المقام [illegible] فكيف يمكن نفوذ فعله للغير مع
انه لا علاقة بين الواقع وبين الاجازة تكشف عن الواقع الموجود [illegible]

بالكشف انما يعتبر الاجازة شرطا وهو تقدم المعلول على العلة وتجويز ذلك شرعا تجويز
لاجتماع النقيضين في الشرع مع انه ليس هنا جهة خفية توجب خفاء الواقع علينا
لقطعنا بان فعل الفضولي لا يؤثر ما لم يستند الى المالك فالمنع وقوعه وخفاؤه علينا
يكشف الاجازة عن ذلك ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قال ان الاجازة ناقلة
تحقيقا كاشفة حكما بمعنى ان الشارع حكم بترتيب الاثار من حين العقد [illegible]
[illegible] اجازة ملكا للبايع [illegible] الفساد [illegible] الشارع
ان الحكم يتحقق المعلول بدون العلة [illegible]
الحال انه لا يعقل [illegible] فعل واحد [illegible] الا ان يستند اليه كما في الوكيل فان
نفوذ فعله للموكل انما هو لاستناده اليه [illegible]
صدر العقد عن الفضولي بحصول العلقة بين الشخصين ولا اثر لها كالعلقة
الحاصلة بين عقد المحارم فيكون ذلك العقد [illegible] بالاستناد الى المالك فان اجاز
فقد استند فعل الغير اليه [illegible] مستند اليه كما في الوكالة
غاية الامر ان الاستناد تاخر عن الفعل وان الاستناد التاخر ليس [illegible]
في تاثير فعل الاجنبي فالاجازة في الحقيقة [illegible] فالسبب انما هو العقد الواقع
من الاجنبي [illegible] المعلول لكن هذا المعلول لا اثر له ما لم يستند الى [illegible]
فاذا اجاز [illegible] على المعلول السابق فان معنى الاجازة امضاء العمل
السابق [illegible] العقد الحاصل من الايجاب والقبول فالاجازة بالنسبة الى فعل
الاجنبي بمنزلة الروح من الجسد [illegible] فالحقيقة الاجازة لا تحقق
شيء في الواقع [illegible] الاجازة [illegible] السابق الملحوق [illegible]
الاجازة فالاجازة لا ناقلة ولا كاشفة بل هو [illegible] بالنسبة الى العقد السابق
نعم لك ان تعبر عن هذا المعنى بالكشف [illegible] ان فعل الاجنبي [illegible] لا اثر له
لكنه لا يعلم انه يجيزه او لا فاذا اجاز [illegible] والتزلزل
وبهذا

كاشفة
وبهذا [illegible] ان الاجازة لا ان هنا واقعا مجهولا ينكشف بالاجازة كما
توهم في هذا الزمان ولا يصح لك ان تعبر بالنقل ايضا فان الاجازة هي التي تجعل
العقد السابق من حين وقوعه مؤثرا فعلا لم يكن مؤثرا وانما صار [illegible]
[illegible] من زمان الاجازة ولذا لا يترتب بعض الاثار [illegible]
مثلا لو كان المبيع [illegible] قبل الاجازة وان
كان بعد الاجازة [illegible] من حين العقد [illegible]
لم يكن [illegible] يجب عليه [illegible] اذا تبين لك حقيقة الاجازة
تظهر [illegible] جميع ما ذكر في المقام [illegible] من بطلان العقد
على كلا القولين قوله اما على الاول فظ لان موت احد المتعاقدين قبل تمام
السبب مبطل كالموت احدهما قبل تمام القبول [illegible] فيه انه لا ريب ان موت
احدهما قبل تمام السبب مبطل كالموت الموجب قبل [illegible]
كل متعاقدين فاعلان لفعل واحد وعلقة واحدة [illegible] انما لا بد ان يوجدا
واحدا [illegible] الى ان يوجد ذلك [illegible] الفعل الواحد [illegible]
[illegible] المتوقف على الطرفين [illegible] قبل التمام [illegible] فعل الشخص
الواحد [illegible] المقام لا يقاس على ذلك فان
السبب هو عقد الفضولي وهو تام جامع لجميع الشرائط [illegible] نعم لو
اختل شرط من شرائط العقد بطل ولا يؤثر فيه الاجازة فان الاجازة انما تجعل العقد
السابق مؤثرا [illegible] المتعاقدين بعد الاجازة [illegible] واما على
فلان الاجازة [illegible] في ثبوت هذا العقد [illegible] فيه ان الشرع اجل
وارفع من ان [illegible] موافق للقاعدة
والاستدلال [illegible] انما هو فعل الاجنبي والاجازة
خارجة عن السبب بالكلية واما اليمين [illegible] الميراث [illegible] التهمة [illegible]
بثبوت العقد [illegible]

على ان الاجازة تكشف عن سبق النكاح من حين العقد فانه يحقق المعلول
مع عدم تمامية العلة وبالجملة لا ينفك هذا الكلام من خدشة كما لا يخفى وفي
الغرائب ما في الجواهر انه على القول بكون الاجازة كاشفة وناقلة لا
يقدح تاخر العلة عن المعلول لعدم المانع عن الشارع من ذلك فيتجه البطلان
بما عن محل النص ضرورة حصول الموت قبل تمام السبب لا ناقل للكاشف بما
للكولد بكون الاجازة ناقلة بالنسبة الى ذلك وان اختلفا في زمن التاثير فان
الكشف والنقل متقابلان فلا معنى لكون الشيء الواحد علة وكاشفا عن تحقق
المعلول وجواز تاخر العلة عن المعلول من غاشية جواز تخلف الشيء عن نفسه خاصة
والطهارة لعبد الصلوة لم يقع شيء منها في الشرع كما ان ابطال الحدث لعبد الصلوة ايضا كذلك
ودعوى الضرورة ان في ... حصول الموت فصحيح لكونه محسوسا ان كان في حصوله
قبل تمام السبب الناقل مبداول الدعوى حيث اختلفوا في الاجازة على قولين
فكيف صار المتنازع فيه ضروريا ثم قال فكل يتجه البطلان بناء على اعتبار
بقاء ما وقع عليه العقد قابلا لتعلق العقد حال الاجازة وفي الوجهين لبركة
لحصول الموت لا هو بالمانع عن قابلية تعلق العقد به حال الاجازة كما لو تلف
المبيع فضولا بافة سماوية قبل اجازة المشتري اقول ان اعتبار بقاء القابلية
في تعلق العقد انما هو في المعاوضات والسر فيه ان المبيع مثلا قبل القبض
في ضمان البايع وبعد القبض ينتقل الضمان الى المشتري بالمسمى فان
حقيقة البيع ومآله الى التعهد في ايصال المبيع الى المشتري فان البايع
بهو الاذن بتسلط الغير على ماله ولو بعوض فوظيفة البايع ايصاله الى المشتري
والتخلية بينه وبين المبيع ومنها ينفي كونه قبل القبض في ضمان البايع على
لزوم الايصال عليه فاذا تلف قبل القبض كان من ماله لعدم تمامية الاتصال به
لتعذر الايصال فيكون العقد في حكم الانفساخ ... في عدم ترتب الاثار لانه
ينفسخ حقيقة فانه لو عاد العين فالمال لمالكه على ما لها بلا اشكال وهذا وجه اعتبار
بقاء القابلية في تعلق العقد ووجه ضمان المشتري بعد القبض انه بيده لتسليم البايع
ومن المعلوم

ومن المعلوم ان المقبوض بالسوم مضمون فحقيقة وقوع يد المشتري الضمان
بالمثل او القيمة والعقد جعل الضمان بالمسمى ومن هنا ظهر انه لا اثر للاجازة
بعد تلف المبيع فضولا لتعذر الايصال واما عقد النكاح ونظيره كما لا يجب
اعتبار بقاء ما وقع عليه العقد قابلا لتعلق العقد حال الاجازة كما هو عين
ان التعليق انما يجب في المقام للتهمة ولا يمكن مع عدمها فلو كان سقطت
الا ان يمنع منها مانع كجنون ونحوه انتظر الى ان يرتفع ولا ينفي لتقوم الوارث
بذلك لعدم كونه مالكا فيدفع المال في الحال الى الحاكم او الى امين يحفظه الى ان
يتحقق التعليق ولولا ان المجز المتاخر الى ذي قبل الدين يتوقف استحقاق الارث عليه
على التعليق انهم وجهان اقواهما العدم وانت خبير بان ذلك اعتراف منه على ...
فانه في التعليق على الارث والمفروض ان المرأة لم تترك شيئا فللوارث المطالبة
بالمهر ويجب عليه الدفع بعد احتساب النصف من نصيبه مثلا وهل المقاصة بما في يده
من بابه في التركة وجهان ولعل اولهما اقواهما اقول الامانع عدم امتناع الوارث
عن اعيان التركة فلا يجوز التقاص فان حق الزوج يتعلق بالاعيان فلا ينفي
للاحتساب من المهر كما ان حق الوارث يتعلق بما في ذمة الزوج فلا وجه للتقاص
نعم مع الامتناع يرفع الى الحاكم فان اذن والا فلا يجوز الخ كما هو واضح المسئلة الثانية
في حرمان الزوجة من بعض متروكات زوجها اكثر الاصحاب على حرمانها في الجملة
من تركة الزوج بل في الانتصار مما انفردت به الامامية حرمان الزوجة من رباع
الارض بل حكي اجماع اهل البيت على حرمان الزوجة من شيء من تركة الزوج نعم لم يفرق
الاسكافي بين الزوج والزوجة وورث الزوجة من جميع التركة وهو قول متروك
لتواتر النصوص في الباب لا مجال للمخالفة فيه والعجب كل العجب من دعائم الاسلام حيث
ادعى اجماع الائمة والامة على قول ابي حنيفة قال عن اهل البيت سائر ... عنهم
في المواريث جملة ولم نر احدا افرد ... على كثير من الناس الشبهة من اجلها والا انا
القياس معاينة لعلم المراد منها وان كنا لم نبن هذا الكتاب على القياس المشكل الى الذكر

... ما محصله انه ...

منها لبعض اخبار الحبوة واولى بان ذلك خاص للائمة والاوصياء وقد تقدم
صراحة الاخبار في اختصاص الولد الاكبر بما يختص به ولا يبعد ... هنا
الحمل كما هو واضح لمن له ادنى تامل وذكر من تلك الاخبار ما عن الباقر والصادق
عليهما السلام ان النساء لا يورثن من الارض شيئا وانما يعطى قيمة النقض
قال وهذا لو حمل على ظاهره لكان مخالفا لكتاب الله والسنة واجماع الامة ...
فاولى بالارض المفتوحة عنوة او بالاوقاف وانت خبير بانه لا يصغى الى
الكلام بعد وجود النصوص المتواترة ولم يشكل احد في تخصيص عمومات الكتاب
بالاخبار المتواترة ولا معنى لمخالفة العام مع الخاص ولذا لا معنى للجمع
بينهما لعدم التعارض مع ان الارض الموقوفة او المفتوحة عنوة لا يورث
منها اصلا لا الرجل ولا المرأة فلا وجه لاختصاص الزوجة بذلك وما رواه
الفضل بن عبد الملك ... انه قال سألته عن الرجل هل يرث دار امرأته شيئا او ارضها
من التربة شيئا او يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئا قال يرثها وترثه
من كل شيء ترك وتركت فظاهر في التقية كما يشهد به متن ... وبالجملة
اصل الحكم في الجملة مما لا ينبغي الارتياب فيه وانما الخلاف في تعيين ما تحرم منه الزوجة
والذي يدل عليه الاخبار صريحا ... من ... سواء كانت تربة دار
او غيرها من الاراضي من القرى والبساتين عينا وقيمة وتحرم ايضا من عين الآلات
والابنية وترث من قيمتها ... الآلات ... الرجل ...
اهله ... فانها تحرم من اعيانها وترث من قيمتها ... اعيانها من الآلات
والاثاث واشباه ذلك ... بين الاصحاب
ويدل عليه رواية الفضلاء الخمسة الاخوين زرارة وبكير وفضيل وبريد
ومحمد بن مسلم عن الباقر والصادق عليهما السلام ان المرأة لا ترث مما ترك زوجها
من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب قيمة فيعطى
ربعها او ثمنها من قيمة الطوب والجذوع والخشب ونحو ذلك
ع

النقض بالضم ... محيط

عن الباقر ان المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح
والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك
وتقوم النقض والابواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه وعن محمد
بن مسلم عن الباقر قال النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيئا وعن عبد
الملك بن اعين عن احدهما قال ليس للنساء من الدور والعقار شيء وعن العلاء ...
قال لا ترث النساء من العقار شيئا وتعطى قيمة البناء والشجر والنخل وفي بعض
الاخبار تعرض لحكمة هذا الحرمان كما في رواية محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ترث
المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا قال قلت كيف ترث من الفرع
ولا ترث من الرباع شيئا فقال ليس لها منهم نسب ترث به وانما هي دخيل عليهم
فترث من الفرع ولا ترث من الاصل لا يدخل عليهم داخل بسببها ومثلها رواية حماد بن
عثمان عن ابي عبد الله قال انما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا تتزوج فيدخل
عليهم من يفسد مواريثهم الى غير ذلك من الاخبار المشتمل بعضها على بيان الحكمة ثم ان ذكر السلاح
في رواية زرارة لكونه مما يختص بالولد الاكبر فلا ترث منه ... واما الدواب فلا اعرف ... للتقييد ... الا
... المعاش ... مطلق العقار فتحرم من العين وتعطى القيمة كما لا يخفى ...
حكمة الحرمان لان الغرض ان لا ... سبب ارث الزوجة فلا
ترث الزوجة من الاعيان التي ... اصل ... واما
اختصاص الحرمان عن العين والقيمة بالارض وكونه في سائر العقار مخصوصا بالعين
دون القيمة فهو صريح رواية زرارة وغيرها حيث نفى الارث فيها عن التربة مطلقا واستثنى
قيمة الآلات ... الاخبار ... عن الدور والعقار ...
عليهم ان الحرمان من الارض ... فيقتضي ان العقار ...
فلا حرمان في العقار عن القيمة كما في الارض وقد عرفت التصريح ... بتقويم الشجر
والنخل مع انهما من جملة العقار ... والقائل الحلبية وابن ادريس ... او بعض

... من نفسه ...

اخبرا انما تحرم الزوجة من ارض الدور والمساكن عينا وقيمة والالات عينا لا قيمة بخلاف
سائر العقار من الاراضي وغيرها لعموم الادلة بارثها من كل شيء خرجت منه ما اتفقت
عليه الاخبار وهو ارض الرباع والمساكن عينا وقيمة والالات عينا لا قيمة فيبقى الباقي
وقد اقتصر على استثنائها في رواية العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام ترث
المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا وفي رواية يزيد الصائغ قال سمعت
ابا جعفر عليه السلام يقول ان النساء لا يرثن من رباع الارض شيئا ولكن لهن قيمة
الطوب والخشب فقلت له ان الناس لا يأخذون بهذا فقال اذا وليناهم ضربناهم
بالسوط فان انتهوا والا ضربناهم بالسيف فهذا اشد القدر الجامع بين الاخبار
المنزوحة فيما خالف الاصح المشتهر وفيه ان هذه الاخبار لا تنافي الاخبار
الدالة على الحرمان من مطلق العقار عينا فانها لم تثبت الارث في غير الالات
عينا وقيمة مع ان رواية الفضلاء دلت على نفي الارث عن مطلق الارض نعم
هذان الخبران في مقدار ارض الدور ولا صراحة في ذلك فلا وجه للاقتصار
على ذلك بعد كون الجميع مستفادا من علم الارث فلا ثاني ولا ثالث ...
ارتفاعه فيما هو بالنسبة الى الحصة العين دون القيمة في ارض الدور والمساكن
جمعا بين عموم ايات الارث وما اجمع عليه الاصحاب من الحرمان بتخصيص الحرمان بالعين
وايجاب القيمة وهذا واضح البطلان لعدم التعارض بين العام والخاص والعام
انما يخصص بالخاص فما الجمع ان بذلك مع انهم اجمعوا على حرمانها من الارض عينا
وقيمة وان اختلفوا في تعيين الارض كما عرفت فلا ينفي هذا الجمع مع تصريحهم بحرمانها
من الارض مطلقا عينا وقيمة وقد يفصل في المقام بين ان تكون الزوجة ذات
الولد من الزوج فترث من جميع التركة وبين غيرها فتختص الحرمان بغير ذات الولد وقيل
هذا هو المشهور بين المتأخرين والمحققون من القدماء لم يفرقوا بينهما والحق انه
لا وجه للتفصيل فان النصوص مع كثرتها لا اشعار فيها على الفرق بل على عدم الفرق
اذ لو بملاحظة شمول الحكمة الواردة فيها لمطلق الزوجة سواء كانت ذات ولد ام لا فاما رواه
ابن

ابن ابي عمير عن ابن اذينة في النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع فمقطوع ولا
نعلم كونه من الامام بعد ما اسنده الى امام فلا نعلم كون هذا الكلام من ابن اذينة
رواية عن الامام فلا ينبغي للعمل بما لا نعلم كونه رواية عن الامام فضلا عن صحته وسعته
مع ان مثل هذا الاثر لعظيم لا يمكن ان يخلو كلا منهم عن غيابه ويكتفى ببيانه في مورد
وبالجملة من نظر في اخبار الباب يجزم بعدم ذلك التفصيل والمراد من الالات
التي ترث الزوجة من قيمتها دون عينها هي المثبتة في البناء وما غير المثبتة فانها ترث
من عينها فانها من جملة الاموال التي ترث من عينها كالفرش والثياب والرحل وامثال
ذلك وطريق تقويم الالات ان تقوم غير مستحقة للبقاء لا مجانا ولا باجرة بعد
استحقاقها للابقاء حتى باجرة لان المفروض ان الارض ملك لغيره وان تقوم
منضوضة مع جهة وضعه في الارض كما هو صريح الاخبار حيث قال عليه السلام وتقوم النقض
والابواب والجذوع والقصب والنقض بالضم عبارة عن الف وما ابرمته والمراد
انه تقوم الالات منقوضة عن جهة وضعه في الارض فتقوم الالات المفردة في محالها
الموجودة فيه واما الشجر فانما تقوم مع مغروسه غير مستحقة للبقاء فيها لا مجانا
ولا باجرة مع ملاحظة ان غير مالك الارض يبقى الشجر لا يزيد القيمة
كما ان غيره ومن المعلوم ان صاحب البستان لا يرضى بقلع الشجر فطلوع القيمة
اكثر ما بلغ وقد وقع الخلط في المقام حيث لم يفرق بين البناء والشجر وانما حكموا
بتقويمهما بالبقاء على حالها وحينئذ مع استحقاق البقاء فيها في الارض مجانا الى
ان يفنيا لانهما كما ترى في كل حق وقد عرفت تصريح الاخبار بتقويم حفظ البناء
البناء نقضا لا امثاله نعم النخل والشجر انما يقوم بالبقاء على حاله واما عدم استحقاق
الزوجة لابقاء البناء والشجر في الارض فظاهر واستحقاق الرجل لابقائهما مجانا لا
لا بالزوجة بعد دخول الارض في ملك الورثة ثم ان الظاهر من ارث الزوجة
من القيمة دون العين اشتراكها مع الورثة في التركة المال دون نفسه مع ان مالية
الشيء ليست امرا وراء ذلك الشيء فان مالية الشيء ليست الا كونه مما يرغب اليه فالاشتراك

في المالية عين الاشتراك في العين فما معنى الارث من القيمة دون العين بيان ذلك
انه لا شبهة في تعلق حقها ابتداء بالعين واشتراكها مع الورثة فيها نظير تعلق حق
المجني عليه بالعبد الجاني ونظير تعلق حق الفقراء بالعين الزكوية ولذا
فان الفقراء مشتركون مع المالك في تلك العين ولذا لو تلفت من غير تقصير تلفت منهم
كلها فالزوجة مشتركة مع الورثة في اعيان العقار ايضا لكن الشارع جعل لهم اعطاء
البدل وان لم ترض الزوجة بذلك وهذا هو البدل القهري كما ان المعاوضة
قد تكون قهرية كما في بيع العبد الواقع تحت الشدة وبيع طعام المحتكر فالورثة
ان شاؤوا دفعوا العين وان شاؤوا دفعوا القيمة وليس للزوجة المنع من
ذلك كما في الزكاة ايضا كل في الجملة لعدم الكلام في ذلك في الاول فمعنى ارث الزوجة
من القيمة دون العين انه وان تعلق حقها بالعين لكن للوارث دفع القيمة
هذا مقتضى النصوص الواردة في الباب ولذا جعل ذلك في المسالك من قبيل حق الرهانة
فكما ان حق المرتهن متعلق بذمة الراهن وتعلق حقه بالعين عبارة عن استيفاء
حقه منها على تقدير المنع كذا في المقام قال وظاهر النصوص ان القيمة تجب على الوارث
على وجه الدين لا على طريق المعاوضة فلا يأخذ الزوجة العين الا ان يتعذر عليها
اخذ القيمة فيأخذها على وجه المقاصة بالقيمة كغيرها من امواله وقد عرفت عدم ظهور
النصوص في شيء من ذلك وليس للزوجة المنع من اخذ العين مع انه قد لا يلتزم
بضمان الورثة للقيمة لو تلفت العين بآفة سماوية وليس ذلك الا لاشتراكها
معهم في العين وهذا واضح ويتفرع عليه انه لو لم يدفع الورثة قيمة الشجر او الالات
اشتركت في ثمرة الشجرة وضمنوا اجرة المثل للبناء من غير توزيع الاجرة على الالات
وهيئة البناء حتى يعطى حصتها من اجرة الالات ويختص اجرة الهيئة للورثة
فان الاجرة انما هي باعتبار الانتفاع من العين وان كان الانتفاع عنها
متوقفا على تركيبها مثل ما لو بنى بناء بطوابق واحد وجد وعمر
غفلة او عدوانا فانه لا اشكال في ضمانه اجرة المثل مع انه الذي احدث
هيئة البناء وهكذا الوضاطيه بكرباس لغيره واستظل بها فانه يضمن اجرة المثل
نعم لو لم يستظل فلا ضمان كالاغصب خيمة الغير او ثيابه الذاتية ولم ينتفع بها فان
الضمان

الضمان في مثل هذه الموارد انما هو باعتبار الانتفاع ولم تعدم فيه الاجرة
لجهة الانتفاع فما لم يستوف منافعها لم يضمن لها بخلاف ما اعدلها فانه يضمن منافعها
وان لم يستوف كما في المكاري والدار المعدة للاجارة وكذا الخيمة والثياب لو
وضعها لقبض العبد وفعل الشارع ذلك ان الشيء اذا اعد ليعمل في جهة خاصة
فقد تعين لتلك الجهة وضعا ومعلوم ان تلك الجهة لها قيمة فاذا انتفع من مال الغير
بالعمل او نفسه يضمن القيمة لا محالة بخلاف ما لو لم يعين المال في جهة ينتفع
فانه ان اتفق الانتفاع به يضمن اجرة مثله والا فلا ضمان فان المتهم لا يضمن
المالك لم يفت منه شيء ومع الانتفاع قد فاتت منه قيمة المنفعة الحادثة فيتحقق الضمان
لا محالة فقد ظهر انه اذا لم يدفع الورثة قيمة الالات من الدار وانتفع بها ضمنوا
للزوجة اجرة المثل كالاجرة ولدينا في ذلك لما تقدم من انها انما تأخذ قيمة الالات
لا الارض والبناء لما عرفت من اشتراكها مع الورثة في العين ~~انها~~ ان الانتفاع
انما هو من الالات وان توقف على كونها على هيئة خاصة فتأمل فانه دقيق وقد تقدم
التفصيل بين الزوجات بكونها ذات ولد وغيرها بتخصيص الحرمان بالثانية
الاخبار على خلاف ذلك وعلى تقدير صحته لو خلفت ذات الولد وغيرها فقيل
ورثت ذات الولد كمال الثمن من رقبة الارض ومن اعيان الالات وتدفع نصف
الثمن من قيمة الالات للاخرى من غير شركة الورثة معها في ذلك ولا وجه لهذا
الدليل على ذلك من الكتاب والسنة بل الورثة مشاركون معها في ذلك كما لا يخفى
كما انه لا وجه لاخراج الدين والكفن منها الارض كما يلزم الضرر على
الورثة الزوجة بل الموافق للعدل الاخراج من مجموع التركة كما هو واضح
ثم ان المراد من البناء في الاخبار الذي ترث الزوجة من قيمته الالات الا من
السكنى فيدخل في ذلك الرحى والحمام والاصطبل والمراح ومحل عصر
الزيت والقصب وغير ذلك كالدولاب والخالة والعريش الذي يكون
عليه اغصان الكرم وكذا العقار المبني في دكان ليصنع فيه الذهب والفضة

كالآلات المنقولة لم تورث من عينها والآلات المثبتة في البناء لا تورث إلا من قيمتها وإن كان
مستعداً للقطع كالشجر والنخل إذا انتهى نموه واستعد للقطع ومن هنا القسب السعف
اليابس وأغصان الشجرة اليابسة المتصلة بالأصل لشجرة الفرع للأصيب [...]
النخل [...] المعدة للقطع فإنما تورث من عينها المتصلة في جهة أنه [...] بأنفسها
وأما الكوافي التي يستعملها المعلمون فلا تجري فيها أحكام الأبنية وليست [...]
فليس لا تقول به وفيه الآلات ما يوضع في البيت للزينة كالمرآة ونحوها مسألة
قال في الشرائع نكاح المريض مشروط بالدخول فإن مات في مرضه ولم يدخل بطل
العقد ولا مهر لها ولا ميراث وهو رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام من قوله ليس للمريض
أن يطلق وله أن يتزوج فإن هو تزوج ودخل بها فهو جائز وإن لم يدخل بها حتى مات
في مرضه فنكاحه باطل ولا مهر لها ولا ميراث ومثله صحيحة أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام حيث سئل
عنه عن المريض له أن يطلق قال لا ولكن له أن يتزوج إن شاء فإن دخل بها ورثته
فإن لم يدخل بها فنكاحه باطل [...]
فيها ثم إنه لا وجه لشرطية الدخول في نكاح المريض فإنه إن كان المراد اشتراط صحته
به بمعنى أن تحقق العلقة مشروط به فهو مستلزم للدور فإن الدخول متوقف على صحة
النكاح ولو توقف صحته عليه لدار وإن كان المراد اشتراط صحته به بمعنى ترتب جميع الآثار
عليه إلى حال الحياة وبعد الموت فهو يوجب أن لا يترتب عليه جميع الآثار فيما لو مات بمرض
آخر بعد البرء من المرض الأول قبل الدخول لعدم تحقق الشرط وهو لا يلتزم به أصلاً في الحكم
إلى العلم فقد ظهر أنه لا يعقل اشتراط النكاح بالدخول بوجه من الوجوه نعم الذي
يظهر من الأخبار إنما هو حكم تعبدي بما يقتضيه الموت قبل الدخول من الآثار إلى بعد الموت
ويتفرع عليه أنه لو مات وماتت الزوجة بعده بزمان يسير ولم يعلم الدخول فيكون
الشك في ما يقتضيه الموصول فيدفع بالأصل ويحكم لها بالمهر والإرث وقال في ذلك الرد
على شرطية الدخول أنه أمر متأخر عن المشروط والشرط المتأخر لا معنى له وقد عرفت أن
المشروط إما تحقق العلقة أو ترتب جميع الآثار وليس شيء منها متقدماً على الدخول
كما يظهر في الجواهر يمكن ذلك على جهة الكشف بمعنى أنه إن حصل الدخول علم
صحة النكاح من أول الأمر والتزم الكشف ويمكن دلالة الأدلة بالعقد الصادر وفيه
أنه لا ريب في استقرار العقد وعدم تزلزله لما يتوهم من جهة المحصل والعاقد والمحل

فالعقد الصادر عقد تام من جميع الوجوه مقتض لترتب جميع الآثار لكن الشارع لم يجعل الآثار
الشرطية في خصوص مورد المقام من هذا القبيل فلا تترتب معظم الأحكام [...] والتعبير
عنه في النصوص بالبطلان والمراد كون العقد في حكم الانفساخ كما إذا تلف المبيع قبل القبض
في البيع وليس المراد ما يقابل الصحيح وبالتأمل يظهر أنه لو ماتت المرأة قبل الزوج في مرضه
ثم مات الزوج بعد ذلك في مرضه لم يرث منها فإنها إذا ماتت في مرضه كان إرثه منها حكماً بالموت
فإن مات كان ذلك قبل الدخول وقد عرفت أنه يوجب بطلان العقد وإن صح
قطعاً العلم المانع من إرث الزوج من الزوجة إذا ماتت في مرضه مثل إرثه منه وحكمه
لكونها حال حياته فلأن ذلك حال يتحقق المانع وعدمه كما يثبت للزوج وبغيره
النصوص في المقام ما تقتضيه موت الزوج قبل الدخول من التوارث لا ما في موتها
بتقدمه على موت الزوج وتأخره عنه فإن المناط إنما هو موت الزوج قبل الدخول وهو في ذلك
الفرض فلا لو لم يجعله لأمكن في ذلك من الحكم بالإرث للاقتصار على المتيقن فيما خالف الأصل
لا وجه له لأن النصوص المفروض المتيقن كما هو ظاهر نعم لا ريب في التوارث
لو تزوجت هي في مرضه وماتت في مرضها قبل الدخول لبطلان القياس وإذ قد عرفت
أن المناط هو الموت قبل الدخول يظهر لك أنه لا مجال لتوهم الخصوصية في الموت
المرضي بأن يثبت التوارث لو قتل في مرضه أو مات بمرض غير هذا المرض مع البرء عنه
أو بدونه في ذلك من أضعف الأمور وأما الدخول فالمراد به ما يتحقق به الغسل لا مجرد الخلوة كما قد يتوهم
والخلوة كما قد يتوهم نعم لو تداعيا فادعت المرأة الدخول وأنكره الرجل أو الوارث فالقول
قولها مع اليمين فإن الأصل الأولي وإن كان عدم الدخول ومقتضاه أن يكون المنكر
هو الرجل لكن في أمثال المقام أصل أقوى وهو أنه إذا أصدق المنكر فيما ادعى به
ولم يطلق الشرع منه البينة بل يسمع دعواه بلا بينة كما إن ادعت المرأة [...]
الحيض أو كونها في سن من تحيض أو كونها حاملاً أو كونها بلا زوج أو ادعى الشخص أنه بصير
وبصره ونحوه كان كذلك فالمنكر والمدعي من ذكرناه لا على ما [...]
في المقام بين الأصل والظاهر لوجود الأصل الثانوي كما يظهر بأدنى تأمل والمعلوم
أن اليمين إنما هو في مورد التهمة ومع عدمها فلا مجال لليمين كما لا يخفى على [...]

بل يسمع دعواها كما فيما لا يعلم إلا من قبلها كما إذا ادعت المرأة الحيض أو ادعى ما لا يمكن إقامة البينة عليه أو لا يمكن كما في الدخول والحمل

مسألة إذا تداعى الزوجان في متاع البيت فإن قامت البينة لأحدهما يحكم به له وإن لم تكن بينة
في صور عديدة منها أن يكون يد كل منهما على المتاع على نسق واحد بأن لا يكون يد أحدهما
مستقلة والأخرى تابعة ولا يعلم حال المتاع أنه في الأصل لأحدهما أو مشترك بينهما فلا ريب
أن حال متاع البيت حال سائر الأموال وإذا تداعى الشخصان في مال بيدهما وبيد كل منهما عليه
يحكم بتنصيف المال بينهما بمقتضى قاعدة العدل والإنصاف هكذا في الحقيقي وفي المسوق [...]
كل منهما مدع ومنكر ولا وجه له فإنه مبني على أن يكون يد كل منهما على النصف فيكون كل منهما مدعياً
ومنكراً فيملك كل بالنصف بعد يمينه وقد عرفت أن الحكم بالتنصيف هنا ليس لأجل اليد
لأن يد كل منهما على تمام المال فلا أثر لليد هنا فلا بد أن الحكم بمقتضى القاعدة والقاعدة الحاكمة
في المقام إنما هي قاعدة العدل فلا وجه للتحالف هنا وكما ذكرنا تبين أنه لا فرق بين أن يكون
المتاع مختصاً بالرجال كالسيف والسلاح والدرع والعمامة والطيلسان والمنطقة وغيرها
أو مختصاً بالنساء كالحلي والمقنعة وثياب هذا أو مشتركاً بينهما كالفراش والأواني وغيرها
وهذه الصورة المفروضة لا مجال لأن يختص شيء منها بقول أحدهما إلا كان في الحقيقة القاعدة مستقلة
الحكمة الجارية في أمثال المقام بعضها بجميع ومنها أن يكون يد واحد منهما على بعض المتاع
ويد الآخر على البعض الآخر وكان بعض المتاع الذي بينهما ويدهما عليه على صورة
فلا إشكال أنه يحكم لكل منهما بما في يده ويحلف كل منهما لصاحبه والبعض الذي يدهما عليه
بينهما بالسوية للقاعدة المذكورة وتلك الصورة التي لا فرق فيها في المتاع بين أن يكون
مما يختص بالرجال أو النساء فإن كان بيد الزوجة ما لا يصلح إلا للنساء وبيد الزوج بالعكس
وكان بينهما ما يصلح لهما فلا ريب أنه يحكم بالأول للنساء والثاني للرجال
والمراد ثالث ينظر بعض الأخبار الواردة في متاع البيت كصحيح رفاعة النخاس عن الصادق عليه السلام قال إذا
طلق الرجل امرأته وفي بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء يقسم بينهما وإذا طلق
في إحدى الروايات قبل الرجل أو رجل يموت قبل المرأة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان
من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء فهو له فقلت ومن استحق إلى آخر الصحيح
فما ذكرناه فإنه بمنزلة العلة لما قدمنا والأظهر هذا حكم تعبدي خاص على خلاف
القواعد كما توهم ومع قطع النظر عما ذكرناه ليس منطبقاً على شيء من القواعد كما هو معلوم
حيث بالعقد فهذه الصورة مغايرة للصورة الأولى فلا وجه لحمل العقل عليها [...]
في الصورة الأولى لاختلاف المسألتين وأما تخصيص المرأة بما لا يصلح إلا لها والرجل بما لا يصلح إلا له
إلا لأنه فلأجل الظاهر فإن يد النساء غالباً إنما هي على ما لهن كما أن الرجل كذلك ولذا قال

عن الرجل يموت ماله من متاع البيت السيف والسلاح والثياب ومنها أن يكون يد
أحدهما مستقلة بمتاع البيت ويد الآخر تابعة ويعلم ذلك بالقرائن والشواهد
فيحكم لصاحب اليد المستقلة ويطلب البينة من الآخر فقد تكون يد الرجل مستقلة وتكون
المرأة بمنزلة الضيف فتطالب المرأة بالبينة وقد يكون بالعكس كما إذا علم أن المرأة
جاءت بمتاع البيت حين زفت ولا يعلم أن الرجل أحدث فيه شيئاً أو لا فتطالب الرجل بالبينة
ويدل على ذلك ما رواه الشيخ والكليني عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألني هل
يقضي ابن أبي ليلى بالقضاء ثم يرجع عنه فقلت بلغني أنه قضى في متاع الرجل والمرأة إذا
مات أحدهما فادعاه ورثة الحي أو طلقها فادعاه الرجل وادعته المرأة بأربع قضايا
فقال وما ذاك قلت أما أولهن فقضى فيه بقول إبراهيم النخعي كان يجعل متاع المرأة
الذي لا يصلح للرجل للمرأة ومتاع الرجل الذي لا يكون للمرأة للرجل وما كان بينهما
نصفين ثم بلغني أنه قال إنهما مدعيان جميعاً فالذي بأيديهما جميعاً بينهما نصفان
ثم قال الرجل صاحب البيت والمرأة الداخلة عليه وهي المدعية فالمتاع كله للرجل إلا
متاع النساء الذي لا يكون للرجال فهو للمرأة ثم قضى بقضاء بعد ذلك لولا أني شهدته
لم أروه عنه ماتت امرأة منا ولها زوج وتركت متاعاً فرفعته إليه فقال اكتبوا لي المتاع
فلما قرأه قال للزوج هذا يكون للرجال والمرأة فقد جعلناه للمرأة إلا
الميزان فإنه من متاع الرجل فهو لك فقال لي فعلى أي شيء هو اليوم فقلت رجع إلى أن قال
بقول إبراهيم النخعي فقلت ما تقول أنت فيه فقال القول الذي أخبرتني أنك
شهدته وإن كان قد رجع عنه فقلت يكون المتاع للمرأة فقال أرأيت إن أقامت
بينة إلى كم كانت تحتاج فقلت شاهدين فقال لو سألت من بين لابتيها يعني
الجبلين ونحن يومئذ بمكة لأخبروك أن الجهاز والمتاع يهدى علانية من
بيت المرأة إلى بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدعي فإن زعم أنه
أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البينة فإنه إمام عليه السلام إنما يحكم المورد الذي
علم أن المرأة جاءت متاعاً إلى بيت الزوج ولم يعلم إحداث الزوج فيه شيئاً ومن
البديهي أنه يحكم في للمرأة ووجه بيانه في خصوص ذلك تنبيه عبد الرحمن عليه
لتوجيه أن تسليمه الحكم بين البطلان ولعل سر سؤاله الإمام عليه السلام ليعلم ذلك [...]

وقد ظهر مما ذكرناه انه لا تعارض بين الاخبار بل كل منها ناظر الى مورد وان التداعي في
متاع البيت ليست مسئلة واحدة كي يختلف فيها على اقوال نعم الغالب استيلاء كل منهما الرجل والمرأة
بما يختص به ولذا كان الصورة التي هي اشهر في الروايات ثم ان في كلام ابن حمزة اشارة
الى بعض ما ذكرناه لانه قال وان كان في يد احدهما اي شيء من متاع البيت كانت البينة على
الخارجة واليمين على المنكر وقد تفطن صاحب الجواهر بما ذكرنا كله لكن اشكل عليه
من حيث تنزيل الفتاوى على ذلك وانت مستريح من ذلك لعدم صلوحه للاستشكال بعد
تنزيل النصوص عليه وقد تبين مما ذكرناه انه لا خصوصية للتداعي في متاع البيت فيأتي
التداعي وانه لم يرد فيه حكم تعبدي بل كل ما ورد فيه منطبق على القواعد المحكمة فلا معول الا
على العلم وان كان اقتضائيا فان النادر يلحق بالشيء كون ان ما يصلح للنساء الظاهر كونه لهن
وكذا ما يصلح للرجال واما ما يصلح للجميع فلا ظهور فيه فيقسم بينهما لانه ليس احدهما اولى به
من الآخر ولا ترجيح لاحد ما على الآخر لا اقل لعدم الظهور او لاجل عدم حجيته بناء الا
بالعكس لان كسوة المرأة على الرجل وهو يشتري لها بعض ما يختص بها مع جواز
ان يموت للمرأة اب او اخ فترث عمامته او طيلسانه او يموت للرجل ام او اخت فيرث
منها مقنعة وحليا ويكون ذلك تحت ايديهما ونسخ المقام سوى الاحتمال وقال العلامة
في المختلف والمعتمد ان نقول ان كان هناك قضاء عرفي يرجع اليه ويحكم به بعد اليمين والا
كان الحكم فيه كما في غيره من الدعاوى ثم قال لنا ان عادة الشرع في باب الدعاوى بعد النظر
راجعة الى ما ذكرناه ولهذا احكم بقول المنكر مع اليمين بناء على الاصل وبان اليمين اولى
من الخارج لقضاء العادة بملكيته ما في يده الا انه غالبا وحكم بايجاب البينة على من يدعي خلاف
الظاهر والرجوع الى من يدعي الظاهر واما مع انتفاء العرف فلتقادم التعويلين مع عدم
الترجيح لاحدهما فتساويا فيها ثم قال ان ما رواه الشيخ من ان الدعاوى يعطي ما فصلناه ثم نقل
حكمهم بان العادة قاضية بان المرأة تأتي بالجهاز من بيتها فحكم لها به وان العادة قاضية بان
ما يصلح للرجال خاصة فانه يكون من مقتنياته وكذا ما يصلح للمرأة خاصة والمشترك يكون للمرأة
قضاء لحق العادة انتهى والمراد من القضاء العرفي الحكم العرفي المستند الى العادة
المفيدة للعلم لا مرسلات المعول عليها انما هو على هذا العلم وليس الغرض استفادة
الحكم الشرعي من الحكم العرفي كما يتوهم ان العرف يرجع اليه في موضوع الحكم الشرعي لا في
نفسه والحكم بقول المنكر والمثبت انما هو للتعويل على اصل الاستصحاب وكذا الرجوع
الى من يدعي الظاهر فانه انما يرجع اليه اذا كان الظاهر معه والله العالم بالرجوع الى الله
كما هو واضح

كما هو واضح
ومن جملة اسباب الارث الولاء وقد تقدم ان موجب الارث امران النسب والسبب
والسبب قسمان الزوجية والولاء وقد مر ان الزوجين يرثان مع جميع طبقات النسب
ولا ينقصان عن الربع والثمن ومع الانفراد يرثان عن المناسب جميع المال لتمامية الاقتضاء فيهما
كما في غيرهما من النسب والسبب فالولاء مترتب على الزوجية فلا يرث المنعم مع وجود احد
الزوجين ضرورة اقربية احدهما الى الآخر من المنعم لهما ولذا يرثان مع اقرب الناس
الى الميت كالابوين والاولاد وليس ذلك الا لشدة الارتباط بينهما وقد اشبعنا فيما سبق
تمامية الاقتضاء فيهما بالبراهين مع وضوحها في نفسها وهل يمكن تسليم ذلك في المنعم
وضامن الجريرة وانكارها في الزوجين مع اشدية العلقة فيهما فلا ينبغي الاشكال في
ان الارث بالولاء انما هو بعد النسب والمصاهرة ثم الولاء اقسام الاول ولاء
العتق ولا ريب في سببيته للارث فان الاخبار متواترة في ذلك من الفريقين
وانما يثبت هذا الولاء اذا تبرع بالعتق فلو اعتق في واجب كالكفارة والنذر لا ولاء
له وكذا لو نكل به فانعتق ففي خبر اسمعيل بن الفضل قال سألت ابا عبد الله عن الرجل
اذا اعتق أله ان يضع نفسه حيث شاء ويتولى من احب فقال اذا اعتق لله فهو
مولى للذي اعتقه واذا اعتق فجعل سائبة فله ان يضع نفسه ويتولى من
شاء وعن ابي الربيع قال سئل ابو عبد الله عن السائبة فقال هو الرجل يعتق
غلامه ثم يقول له اذهب حيث شئت ليس لي من ميراثك شيء ولا علي من جريرتك شيء
ويشهد شاهدين وعن ابي بصير عن ابي جعفر قال قضى امير المؤمنين في من نكل
بمملوكه انه حر لا سبيل عليه سائبة يذهب فيتولى الى من احب فاذا ضمن جريرته فهو يرثه
ورواه في امرأة قطعت ثدي وليدتها انها حرة لا سبيل لمولاتها عليها ونحوها
الاخبار التي تدل على ان الولاء انما يثبت اذا كان العتق لله تطوعا وقد علم
بهذه الاخبار ان ولاء العتق من الحقوق التي يصح اسقاطها كما صرح به في خبر ابي الربيع
وتبين مما ذكرنا ان النسب والمصاهرة حاجبة بالنسبة الى هذا السبب فلا شرطية ولا مانع
فجعل التبرع بالعتق وعدم التبري من ضمان جريرته وعدم وجود وارث مناسب شروطا له

بين السقوط فان الاول محقق للموضوع والثاني مزيل له والثالث حاجب والشرطية
له مدخلية في التأثير لا معنى لاعتبار العدم بوجه من الوجوه لا شرطا ولا مانعا والعجب كله
عن الشيخ وابن حمزة من ابطلهما على ام الولد لورثة مولاها بعد العتق قياما نصيب
ولدها مع ان الاخبار انما دلت على ان الولاء لمن اعتق ولا اعتاق بل الانعتاق
قهري ولا معنى للارث بالولاء مع وجود الابن والتبرع المحقق للموضوع مفقود فلا ولاء عليها
كالولاء على المكاتب لعدم كون عتقه تبرعا بل لا اعتاق هنا ايضا وانما دفع المكاتب
قيمته فانعتق فكأنه اشترى نفسه نعم يصح اشتراط الولاء على المكاتب لكنه
عن ولاء العتق وانما ذلك ولاء ضمان الجريرة كما عن ابان عن الصادق عليه السلام في المكاتب
فقال يجوز عليه ما اشترط عليه وعن محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام وان اشترط السيد ولاء
المكاتب فاقر الذي كوتب فله ولاؤه ولعل خبر ابان ناظر الى الشروط التي في المكاتب
المشروط وقد يتمسك لعدم الولاء على المكاتب برواية ابي الاعز عن الصادق عليه السلام في
رجل كاتب مملوكه واشترط عليه ان ميراثه له فرفع ذلك الى امير المؤمنين عليه السلام فابطل
شرطه وقال شرط الله قبل شرطك حيث لم يثبت الولاء عليه مع الشرط فضلا عن عدمه
وفيه انه لا اشكال في صحة اشتراط الولاء عليه كما دل عليه الاخبار وانما الذي
في الرواية انما هو مجرد اشتراط الميراث له من غير ان يضمن جريرته ولذا قال عليه
السلام شرط الله قبل شرطك فان الميراث لا يثبت بالاشتراط وانما يثبت بالنسب
او السبب نعم يثبت على المدبر والموصى بعتقه بعد موته والذي يعتقه الوصي عن الميت
عن ثلثه تطوعا لورثة المنعم لقيامهم مقامه مع فقده ويدل على ذلك كله ما عن بريد
بن معاوية العجلي في ابن ابتاع رجلا من كسبه فاعتقه عن ابيه قال الامام عم ان كانت
الرقبة على ابيه تطوعا وقد كان ابوه امره ان يعتق عنه نسمة فان ولاء المعتق هو
ميراث لجميع ولد الميت من الرجال ويكون الذي اشتراه واعتقه كواحد من الورثة
الحديث واحتمال عدم جواز احاطة الولاء لعله لحوق في غاية الضعف كما لا يخفى
ثم ان الولاء كما يثبت للمسلم كذلك يثبت للكافر فانه انما ينتزع من الانعام على العبد
باعتاقه

مع ترتيبه الارث بالنسب فيرثه اولاده الذكور والاناث وان لم يكونوا اولاده ذكورا او اناثا او
متفرقين وسواء كان المنعم رجلا او امرأة ثم الاخوة والاجداد مطلقا سواء كانوا قرابة الاب
او قرابة الام ثم الاعمام والاخوال وهكذا فلا معنى للفرق في المعتق بين الرجل
والمرأة كما صنعه الشيخ في النهاية وتبعه جماعة فجعل الولاء للاولاد الذكور خاصة
ان كان رجلا وان كان امرأة فلعصبتها ولو لم يكن له ذكور ولا ذكر فالولاء للعصبة
دون غيرهم وجعل المفيد في الولاء للاولاد الذكور رجلا كان المعتق ام انثى دون
عدمهم لعصبة المعتق ويدل على عدم الفرق في الاول وعدمه بين الذكور والاناث ما عن
عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عم قال مات مولى لحمزة بن عبد المطلب
فدفع رسول الله صلى الله عليه ميراثه الى بنت حمزة قال الوعلم هذه الرواية تدل على انه
لم يكن للولي الا البنت كما تروي العامة وان المرأة ترث الولاء ليس كما تروي العامة
وقد تقدم ان الولاء لحمة كلحمة النسب وقوله عم يرث الولاء من يرث المال يدل بعمومه
على ذلك ايضا وعلى عدم الفرق بين الرجل والمرأة في المعتق وقد يستدل للفرق في
الولاء للاولاد الذكور اذا كان المعتق رجلا برواية محمد بن قيس عن الباقر عم
قال قضى في رجل حرر رجلا واشترط ولاءه فتوفي الذي اعتق وليس له ولد
الا النساء ثم توفي المولى وترك مالا وله عصبة فاحتلف في ميراثه بنات مولاه
والعصبة فقضى بميراثه للعصبة الذين يعقلون عنه اذا احدث حدثا يكون فيه
عقل حيث انه جعل العصبة في قوله وله عصبة للنفي مع ان الحق ان الظاهر ان
مرجع الضمير هو العتيق وما يدل على انتقال ارث ولاء المرأة لعصبتها
دون اولادها ولو كانوا ذكورا المحمول على التقية كما لا يخفى على من لاحظ الاخبار
مع ان مقتضى حقيقته ان ينتقل الى من هو اقرب الى المولى فقد تحقق مما ذكرنا انه اذا
ورث الاولاد الولاء يقتسمان ميراث العتيق بالسوية وكذا من يتقرب بهما من
الاخوة والاجداد والاعمام والاخوال لما عرفت ان التقييدات في النسب انما هي
على خلاف الاصل فلا يتعدى الى غير موردها وليس الحكم دائرا مدار العقل بان يكون

وارث الولاء العصبة التي هي اعم مما قاله كما يستفاد من كلام الشهيد الثاني في المسالك
والا لم يكن معنى لتوريث الابوين والاولاد مع انه لم يختلف فيه احد ولو فيما كان
المعتق رجلا والعجب من المحقق قده حيث انه لم يجعل ارث الولاء دائرا مدار
العقل بل ورثه الاب والاخوات من قبل الاب والعمات ومع ذلك حكم بعدم ارث
المتقرب بالام من الاخوة والاخوات والاجداد والجدات والاخوال والخالات
وبالجملة ان كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في المقام في غاية الاضطراب ومنشأه
الاخبار كما ستعرف في التنقيح ويظهر بالتأمل فيما مر انه اذا عدم قريب المولى من
النسب ورث الولاء مولاه منعم ان كان ثم اقاربه فان عدم مولاه فمولى المولى ثم
اقاربه وهكذا فان هذه السلسلة اقرب الناس الى المنعم العتيق فهي كالمتقرب من
مباشري عتقه فان عدم اهل هذه السلسلة ورثه منعم اب المنعم ثم اقاربه وهكذا
فان المنعم الاب ايضا ولاء على الابن في الجملة ولو كان حرا في الاصل فضلا عن ان يكون
عتيقا كما ستعرف انفا فان لم يكن للمنعم والمنعم عليه مولى لكونهم احرارا في الاصل يورث
ضامن الجريرة فان عدم فان كان للعتيق من يرثه غير الله لا كالمعتق ابنه والا ينتقل
تركته الى بيت مال المسلمين وهنا مسائل الاولى ان الاب يجر ولاء الولد المنعم
وكذا الام ولو كان الولد حرا في الاصل تبعا لاشرف الابوين وفيما النسب حريته عن حرية
احدهما بالطريق الاولى لتحقق الانعام بالخصوص على الولد ايضا ويدل على ذلك
كل الاخبار الواردة عن ساداتنا العصمة سلام الله عليهم منها رواية عيص بن القسم
قال سألت اباعبدالله عم عن رجل اشترى عبدا له اولاد من امرأة حرة فاعتقه
قال ولاء ولده لمن اعتقه الى آخره وهي ظاهرة في كون الام حرة بالاصل وكلا
بل لا وجه لحملها على المعتقة كما ذكروه وحكموا بان الاب الولاء ينجر من معتق الام
الى معتق الاب ولو اعتق الاب بعد الام فضلا عن ان يعتق قبله او معها
مفادها ان الانجرار الولاء مشروط بعدم حرية احد الطرفين بالاصل والذي
يستفاد من الاخبار هو ما ذكرناه من جر الاب والام ولاء الولد وان كان حرا
في الاصل ولا موهم فيها لانجراره من معتق الام الى معتق الاب بل في بعض
الاخبار

الاخبار تصريح على خلاف ذلك كما ستعرف والعجب من اتفاقهم كلهم على ذلك
من غير ان يوجد دليل ومنها ما عن ابن سنان عن ابي عبدالله عم في العبد تكون
تحته الحرة قال ولده احرار فان اعتق المملوك لحق بابيه اي لحق الولد
بابيه وهذا ايضا كالاول في الظهور في الحرية الاصلية ومنها ما رواه محمد بن قيس
عن الباقر عم قال قضى امير المؤمنين عم في مكاتب اشترط عليه ولاؤه اذا اعتق
فنكح وليدة لرجل آخر فولدت له ولدا فحرر ولده ثم توفي المكاتب فورثه ولده
فاختلفوا في ولده من يرثه قال فالحق ولده بموالي ابيه وهذه ظاهرة في ثبوت حرية
الولد عتق الاب وبقاء الام على الرقية ولا شاهد فيها لحمل الاولين على المعتقة
وفي الوسائل عن اصل الحسين بن سعيد كذا نسخة هكذا قال سألت ابا عبدالله
قال سألته عن حرة زوجتها عبدا لي فولدت منه اولادا ثم صار العبد الى غيري
فاعتقه لمن ولاء ولده الي اذا كانت امهم مولاتي ام الى الذي اعتق اباهم فكتب عم
ان كانت الام حرة جر الاب الولاء وان كنت انت اعتقت فليس لابيه جر الولاء
وهذه الرواية مصرحة بان الام ان كانت حرة في الاصل جر الاب ولاء الولد
المنعم وان كانت معتقة فولاء الولد لمعتق الام ولا يجر الاب الولاء من معتق
الام نعم لو اعتقا في ان واحد جر الاب الولاء لقوة النسب الولد اليه كما يجر
اذا اعتق قبل الام وحكي عن حاشية الجبلي قده على الفقيه ان المراد ان الام
ان كانت معتقة وصار عتقها سببا لعتق الاولاد جر الاب الولاء من معتق الام
وان كنت انت اعتقت الغلام فليس لابيه جر الولاء فان ولاء المباشر
لا ينجر اصلا وهذا التفسير عن هذا الفاضل في غاية الغرابة وما ادري ما دعاه
الى تأويل النص ويروى عن علي بن الحسين عم انه قيل له اشترى فلان رجل
بالمدينة مملوكا كان له اولاد فاعتقهم فقال اني اكره ان اجر ولائهم والظاهر
ان النسخة غلط وان مرجع الضمير الى الاب فالضمير مفرد لا جمع والا فلا معنى
لجر الولاء بل كان مولى مباشرا ويؤيده تفسير الشيخ له بانه يكره ان يعتق المملوك

ويجر ولاء ولده اليه بل يفضل بالعتق وجه الله ويكون الولاء تابعا له ويستفاد
من الاخبار ان ولد العتيق ليس كالعتيق بان يختص ولاؤه لمعتق ابيه او امه كما
اختص ولاء ابيه بل للولد ان يتوالى الى من شاء وان لم يفعل فجنايته على معتق
احد الابوين وميراثه له ويدل على ذلك رواية حنيفة بن منصور عن ابي عبدالله عم
قال المعتق هو المولى والولد ينتمي الى من شاء وعن الحسن بن مسلم قال حدثتني
عمتي قالت في حالة نفسا الكعبة اذ اقبل ابو عبدالله عم فلما رآني مال الي
فسلم علي ثم قال ما يجلسك ههنا قلت انتظر مولى لنا قالت فقال لي اعتقتموه
فقلت لا ولكن اعتقنا اباه فقال ليس ذاك بمولاكم هذا اخوكم وابن عمكم
انما المولى الذي جرت عليه النعمة فاذا جرت على ابيه وجده فهو ابن عمك واخوك
فانها تدل على ان ولد المعتق ليس مثله بل له ان يتوالى الى من شاء فان المولى في كلامه عم
هو الذي جرت عليه النعمة وقول الشيخ ان نفي كون الولد مولى صحيح لان المولى في اللغة
هو المعتق نفسه ولا يلزم ان ينتفي الولاء عن الولد وانت خبير بانه لا يليق
فان المولى في اللغة هو المعتق والمعتق كلاهما ولعل الولد مولى لكن هذه الرواية
بلا حظة رواية حنيفة تدل على ما ذكرناه كما لا يخفى المسئلة الثانية لو كان الابوان
رقا فاعتق احدهما ثم وضعت الام لدون ستة اشهر من اول العتق
حكم بحرية الولد لان العبرة في حرية الولد بحين انعقاد النطفة وقد كانا رقا
في ذلك الحين قطعا ولو وضعت لاكثر من ستة اشهر مع بقاء الزوجية و
احتمال الوطء وانعقاد النطفة بعد عتق احدهما حكم بالحرية ايضا للاصل
واصالة الحرية مطلقة لكن تعارض الاصول المثبتة المسئلة الثالثة لو انكر
المعتق ولده زوجته سواء كانت مملوكة او معتقة انتفى الولد منه شرعا
ولحق الولد بامه وكان ولاؤه لمولى امه ولو كانت الام معتقة بعد الاب فانه
لا يتحرر بحرية ابيه بعد انتفائه عنه شرعا ولو اعترف به الاب بعد ذلك
لم يرثه الاب ولا مولاه لتصريح الاخبار بعدم ارث الاب في امثاله نعم هو مولى الام
المسئلة الرابعة لو اشترت امرأة اباها فانعتق كان لها ولاؤه ان لم
يكن

يكن له وارث من حيث النسب فاذا اعتق ابوها مملوكا ومات الاب ثم العتيق
ولا وارث لهما كان ميراثه لها لا الانعتاق ولان الاب اليها النصف بالتسمية
والباقي بالرد عندنا وعند بعض العامة انها ترث النصف بالتسمية والنصف
الآخر بالتعصيب لانها اقرب وهي عصبة لابيها ولانها عليه بناء على المختار
من ارث اولاد المنعم الولاء وان كن اناثا والا فالميراث للامام لا الاب في ان
عدم فللبنت لا من حيث انها بنت مولى بل من حيث انها معتقة المعتق بناء على ثبوت
الولاء لشراء القريب والا فلا شيء لها ايضا وكان الميراث للامام اذا لم يكن
له مولى ولو مع بعض اصول الاب او اقاربه المسئلة الخامسة قد عرفت انه يثبت الولاء
لشراء القريب الذي ينعتق على الشخص وتظهر الثمرة في ثبوت العقل اذا كانت امرأة
فانها لا تعقل بالنسب فيثبت بانتقال الولاء ايضا وتعقل بمباشرة العتق في اولاد
العبد بنتين من معتقة فاشتريا اباهما كان ولاؤه لهما ولانها مولى الام فاذا مات
الاب كان ميراثه لهما بالتسمية والرد لا بالولاء لانه لا يجتمع الارث بالولاء مع النسب
ولو ماتتا او احديهما والاب حي كان ميراثهما له ولو كان ميتا كان ميراث المتقدمة لاختها
النصف بالتسمية والنصف الباقي بالرد ولا ولاء لاحديهما على الاخرى من حيث
كون كل منهما معتقة الاب لسبق الولاء عليها لمولى الام وقد عرفت ان ولاء السابق
لا ينجر ولا دليل على الانجرار ومن هنا حكم العامة بان للاخت الباقية النصف بالتسمية
والنصف الباقي وهو الربع بالولاء لانها معتقة ابيها شريكها والباقي لمولى الام ولو
ماتت الاخرى ايضا ولا وارث لها فهو لمولى امها الثابت ولانه عليها وقد زاد
فيه المحقق قده مع قوله بثبوت الولاء لشراء القريب انجراره من معتق الام الى معتق
الاب فان مقتضى ذلك ان لا يرث تمام التركة بل ما يرث نصفها لانجرار نصف ولاء
كل منهما الى الاخرى وجعل منشأ التردد انجرار الولاء اليهما بعتق الاب بعد موته وقوله
الاقرب انه لا ينجر ايضا اذ لا يجتمع استحقاق الولاء بالنسب والعتق وقد عرفت ان الاخرى
لا يجتمع انما سببا للارث بالولاء مع النسب لوجودهما كما اعترف فبعد تسليم ثبوت الولاء

اذ لا تقريب للاحتمال المتردد هنا ثانيا فانه كلما حكم بثبوته فقد اجتمع هناك مع الحق القسم
الثالث ولاء الموالاة المعبر عنه في عبارة كثير بولاء تضمن الجريرة اي الجناية وهو ان
يتوالى الشخص الى آخر ويشترط عليه ولاية فاذا ارتضى ذلك الشخص الآخر بذلك كان عليه
عقله وضمان جنايته وله ميراثه ويحصل ذلك بمجرد التوكيل على الولاية ولا يعتبر في
ذلك لفظ مخصوص وليس من العقود فضلا عن ان يكون لازما كما حكي الاجماع
عليه عن ظاهر السرائر فان ذلك اما ان يكون من طرف واحد او الطرفين وعلى كل حال
فلا بد ان من طرف واحد ومن الطرف الآخر مطلقا وغيره وليس هنا انشاء يحتاج
الى ايجاد العلقة بينهما بايجاب وقبول او ايجابين فجعل ذلك من العقد لم
نتعقل له وجها اصلا كما هو واضح ثم ان هذا الولاء كان الناس في الجاهلية يتوارثون به
ولا يورثون الاقارب فاقرهم الله تعالى في صدر الاسلام عليه والذين عقدت ايمانكم
فآتوهم نصيبهم ثم نسخ بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء
فكان الارث للمهاجرين دون ولد الرجل الذي لم يهاجر ثم نسخ ذلك ايضا بآية
الفرائض وهو عند الشيخ باق على النسخ مطلقا لكن مشروعيته [illegible] عنه في الجملة
مما لا ريب فيه بمعنى ان الارث بهذا الولاء مشروط بفقد كل قريب حتى المعتق والله
صرحت في الارث به كما في خبر عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عليه السلام في حديث طويل يذهب
بعد الى من احب فاذا ضمن جريرته وعقله كان مولاه وورثه وفي صحيحة هشام بن
سالم عنه عليه السلام قال اذا ولى الرجل الرجل فله ميراثه وعليه معقلته وقال الحلبي سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اسلم فتوالى الى رجل من المسلمين قال ان ضمن عقله وجنايته
ورثه الى غير ذلك مما في الجواهر التي صرحت في ان المنشأ انما هو الولاية وضمان الجناية و
الميراث من الاحكام المترتبة عليه وتعليق الارث بضمان الجناية عبارة اخرى عن
الرضا بالولاية كما لا يخفى فاذا التزم الشخص الى آخر فله اسقاط الولاء او نقله الى
آخر ما لم يعقل عنه كما قال الشيخ ره ولاء الموالاة عندنا جائز ومعناه ان يسلم رجل
على يد رجل ويواليه وله ان ينقل ولاءه الى غيره ما لم يعقل عنه ثم ان الارث بهذا

الولاء انما هو لمن له الولاء دون من عليه اي ان يكون التوالي من الطرفين وان مات
احدهما بطل الولاء ولا ينتقل الى ورثته وان عقل عنه لاعتبار الخصوصية فيه لما عرفت
وقياسه على ولاء العتق باطل والحاصل ان هذا الولاء انما يورث به بعد فقد النسب
السبب مطلقا من المصاهرة وولاء العتق فهو السائبة كالمعتق في الكفارة والنذور واذا لم يوال
احدا من المسلمين فميراثه لمولاه الذي اعتقه او اقربائه وان لم يكن عليه جريرته لا ضامن
عليه فانه اذا كان سائبة له ان يتوالى من احب اما حق الامام المعتق فلا من بل لو اذا
لم يوال احدا لمولاه او لى به فهو اذا لم يكن سائبة فولاؤه مختص لمولاه وفي الصحيح عن الرجل
يعتق الرجل في كفارة اليمين او الظهار لمن يكون الولاء قال للذي يعتق وفي خبر ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال السائبة ليس لاحد عليها سبيل فان والى احدا فميراثه وجريرته
عليه وان لم يوال احدا فهو لاقرب الناس لمولاه الذي اعتقه ثم ان هذا الولاء كما يجري
بين المسلمين كذا يجري بين الكافرين ايضا وبين المسلم والكافر من اي طرف كان
لعدم دليل يدل على اختصاصه بالمسلم فاذا مات واحد ولا وارث له ضامن
الجريرة فيرجع ما تركه الى بيت مال المسلمين فان كل مال لا مالك له فهو لبيت مال
المسلمين فيصرف فيه النبي واوصياؤه سلام الله عليهم كيف شاؤوا ثم نوابهم قدس الله
اسرارهم فان النبي صلى الله عليه وآله وخلفاءه عليهم السلام اولى بالمؤمنين من انفسهم فهم المرجع لانفسهم
واموالهم وهذا معنى ولاء الامامة وكون الامام وارث من لا وارث له يعني ان من
لا وارث له فالمرجع في امواله من هو اولى به من نفسه يتصرف فيه بما شاء وهذا الولاء
هو ولاء الربوبية القائم بالنبي صلى الله عليه وآله وخلفائه ومحصلة سلطنة خليفة الله تعالى على العباد
ورجوع امورهم اليه واصولا لهم في جنبه فان هذه هي السلطنة المنتزعة من الربوبية و
المربوبية القائمة بخلفائه تعالى ولذا كان النبي والامام اولى بالمؤمنين من انفسهم وكان
مرجعا لاموالهم وفي صحيحة ابن رئاب عن الباقر عليه السلام قال السائبة لا ولاء لاحد عليها الا
الله تعالى فما كان ولاؤه لله فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وما كان ولاؤه لرسول الله فان ولاءه للامام
وجنايته على الامام وميراثه له وفي بعض الاخبار ان ميراثه لبيت المال وفي بعضها من بيت

مال المسلمين ومرجع الجميع الى امر واحد ومن هنا ظهر انه لا مجال للتوهم ان ولاء الامامة ليس
من اسباب الارث وان الامام وارث من لا وارث له فانه لو كان هذا الولاء من اسباب
الارث لزم ان يكون النبي ايضا كذلك وهم يقولون به [struck through] كان ذلك مثل سائر
اموال الامام وقسم بين اولاده مع انه لم ينتقل ذلك الا الى الامام الذي بعده نعم
ذلك من الانفال لكن ملاكه بالانفال ايضا بمعنى مرجعيته في التصرف فيه بحيث لا يكون
لاحد فيه التصرف الا باذنه مع ان هذا الولاء اقوى من ولاء العتق وولاء ضمان الجريرة
فلو كان بمعنى الارث في الاخبار ما يرى انه لزم ان يتقدم على غيره من اقسام الولاء بل يبطل
اسباب الارث بالمرة لكون الامام اولى به من نفسه فضلا عن اقاربه فكون ولاء
الامامة متأخرا عن جميع الاسباب ليس لاجل ضعفه كما توهم بل لعدم كونه من اسباب
الارث فلو لم ان قوته تأخر عن جميع الاسباب كان الاقوى من غيره يتقدم على ان ضعف
لعله قوة ولا يوهم في الروايات لما عرفت عن التعبير بلفظ الارث ولا اشعار فيه بذلك
فان معناه قيام الشخص مقام آخر وهو متحقق في الامام وهو اعم من الملك فالامام ومرجع
من لا مرجع له ثم خلفائه رضوان الله عليهم فانهم ايضا ورثة من لا وارث له ويصرفون
في اموالهم حسب ما تقتضيه المصالح مع التحفظ على الاهم فالاهم في لواحق الارث وفيه
فصول منها ان ولد الزنا من الطرفين لا يرث ولا يورث لانتفاء النسب شرعا بالنسبة الى
كلا الطرفين وقد يثبت من طرق فافهم قول النبي صلى الله عليه وآله الولد للفراش وللعاهر الحجر يعني ان علقة
الاخوة والبنوة انما تثبت مع تحقق الفراش وفي خبر عبد الله بن سنان قال قلت لعلي دق عم
فانه مات اخي ولد الزنا وله مال من يرثه قال الامام ولا خلاف في المسألة عندنا الا
ما عن ابن الجنيد والصدوق وابي الصلاح فانه حكي عنهم الذهاب الى التوارث بينه
وبين امه واقاربها كولد الملاعنة على ما سيفصح الشيخ لرواية اسحق بن عمار عن
الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول ولد الزنا وابن الملاعنة يرثه امه واخوته لامه وعصبتها
ورواية يونس قال ميراث ولد الزنا لقرابته من قبل امه على نحو ميراث ابن الملاعنة
والاخبار بانها لا يرتضيان دليلا لهم لعدم مقاومتهما لحديث الولد للفراش الثابت بالنقل

باعتاقه والامر المتفرع تابع لتحقق منشأ انتزاعه نعم ارث الكافر به متوقف على اسلامه
ولو مات العتيق والمنعم الكافر حي ولم ورث مسلم انتقل الولاء اليه لكونه بمنزلة
العدم كما ينتقل اليه بعد موته وقد تحصل مما ذكر ان التبرع بالعتق موجب للولاء
على العتيق والتبري عن جريرته مسقط له ولا بأس بالتعبير عنه بالمانع فلا شرطية
اصلا ويصح اسقاطه بعد العتق كما شاء المنعم وليس مختصا بحين العتق وان
ذهب العلامة في التحرير والشهيد في الدروس الى الثاني اقتصارا في الخروج عن
عموم الولاء لمن اعتق على المتيقن فانه لا عموم في الخبر انما هو لبيان ان الولاء
لا يثبت للبائع بالاشتراط بل كان للمشتري اذا اعتق ويدل على ذلك خبر
عيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت عائشة لرسول الله صلى الله عليه وآله ان اهل
بريرة اشترطوا ولاءها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الولاء لمن اعتق مع انه لا ينبغي ان
يشك في سقوطه بالتبري بعد العتق فانه اذا كان حقا قابلا للاسقاط فلا يراجع
الى صاحب الحق لا من له فكما انه يسقط وان شاء يبقيه ولو اعتق عبدا ولم يعلم
كونه سائبة او لا فالولاء في [illegible] [illegible] لعدم العلم بتحقق منشأه لان التبرع شرط
ولا بد من احراز الشرط نعم ان علم بالتبرع وشك في التبري عن الجريرة فالولاء للمنعم
للاصل كما انه مع احتمال الحاجب بالاصل ويدل على عدم ارث المنعم مع وجود قريب
مناسب للمولى اخبار كثيرة صريحة في المطلوب وقد سأل علي بن يقطين ابا الحسن عن
الرجل يموت ويدع اخته ومواليه قال المال لاخته وعن جابر عن الباقر عليه السلام ان عليا
كان يعطي ذوي الارحام دون الموالي وروى ايضا انه قيل لابي عبد الله عليه السلام اي
شيء للموالي من الميراث فقال ليس لهم شيء الا الرباء يعني الرباب او ما كان ونحوه بعضه
ابن حازم منه انه قال حدثت سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول مات مولى لابنة حمزة وله البنة
فاعطى رسول الله صلى الله عليه وآله ابنته حمزة النصف والبنته النصف محمول على التقية فانه يعلم
من الاخبار ان ذلك كان من شعار العامة وبالجملة ان المنعم يرث من اعتقه اذا
لم يكن له وارث نسبي رجلا كان المنعم او امرأة واحدا كان او متعددا فانهم

شركاء في الولاء بمعنى اشتراكهم في الحصص وقد ظهر مما ذكرناه من صلوح الولاء للاسقاط
انه من الحقوق الموروثة فاذا مات المنعم يورث لمن يرث المال بالترتيب الذي تقدم
تفصيله في النسب لان الذكر والانثى هنا سواء فان تفضيل الذكر على الانثى انما
ثبت في النسب على خلاف القاعدة فان مقتضى الشركة التسوية وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله
ان الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب يعني ان وارث الولاء يورث لمن على الولاء
كما ان المناسب يورث ممن ينتسب اليه وعن امير المؤمنين عليه السلام يورث الولاء من يورث
المال ولا ينافي عدم جواز بيعه وهبته حقيقة فان هذا الحق انما حدث باعتبار النعمة
فلا معنى لثبوته لغير المنعم ومن يقوم مقامه وليس كل حق يصح بيعه وهبته وصلحه انما
ذلك من لوازم الحق في الجملة بمعنى انها لا تتطرق الى الحكم المعروف اصلا لا انها لا تنفك
عن الحق وعلى هذا يصح لورثة الولاء الذي اسقاطه كما ذكرناه وقياسه على النسب
لا يورث باطل لعدم تصور انتقال النسب بخلاف الولاء فان المولى بالعتق
استحق ميراثه وكان عليه جنايته فاذا فقد قام ذلك عن يقوم مقامه ولو ملكت ذلك
بعد موته كما اذا اوصى بالعتق فان ذلك نظير الدية التي يملكها ورثة الميت لقيامهم
مقامه ولا ينافي المنافاة لا يرث الا الارحام على تقدير كونه موروثا اذ لا بعد ان كان
الارث به متوقفا على عدم ذي الرحم كما يتوهم فالولاء حق موروث يورث به فالعجب
من آية الله قدس سره حيث اختار انه لا يورث به ولا يورث وتبعه الشهيد الثاني وذكروا له
فوائد منها ما لو مات المنعم قبل العتيق وخلف ولدا ثم مات عن الولد عند موت العتيق
كما لو مات عن ولدين ثم مات احدهما عن اولاد ثم المعتق فعلى ما ذكرناه يشارك
اولاد الابن الاخر مع الابن الصلبي لا ينتقل حصة ابيهم اليهم وعلى ما اختاره العلامة
يختص الولاء بالولد الباقي فان معنى كونه ما يورث به الارث بسببه عند الحكم بارث
العتيق ولا ريب ان القائم مقام المنعم انما هو الاقرب اليه والولد الصلبي اقرب من
ابن الابن والحاصل ان الاخبار ايضا كالنصوص فيما ذكرناه كما لا يخفى والاقتضاء
ذلك نظير انه لا يصح يورث الولاء وارث المال معهم كما اختاره ابن ابي عقيل

تدبير

الفراش مع انه يمكن ان يكون نشر بكونه ولد الزنا في الحكم مع ابن الملاعنة اجتهادا
من الراوي في الرواية الاولى كما ناولها الشيخ بذلك ورواية يونس مقطوعة لم يسندها
الى الامام ولعلها من كلام يونس ومذهبه كما في ذلك نعم ولد الزنا لو اسلم ورث وجه
او زوجته ويورث منهم ومع عدمهم فللمعتق ثم الضامن ثم الامام فلا يورث منه الاب
ولا الام ولا يرث منهما الا ان يكون الزنا من طرف واحد ويشبهه من الطرف الاخر فانه
يثبت التوارث بينه وبين ذلك الطرف ومن يتقرب به ولعل دون ابن ابي عمارة
الى ذلك واما ولد الملاعنة فلا يورث من ابيه ولا لابوه منه فان اللعان سبب لزوال
الفراش والتحريم المؤبد كما هو صريح الاخبار كما يوجب انتفاء الولد عنه شرعا
وعدم لحوقه به فلا نسب بينه وبين ابيه شرعا نعم يثبت التوارث بينه وبين امه واقاربها
فان نسبه باق بالنسبة الى الام ولا يلزم من انتفائه من ابيه كونه ولد الزنا بل
وجب الحد على من دعاه بذلك كما سواه المنصوص وبالجملة ان جميع احكام المواريث
جارية في ابن الملاعنة الا انه لا توارث بينه وبين ابيه واقاربه الا ان يعترف
به الاب ويكذب نفسه فانه يرث اباه واقاربه ولا يرثه الابوه ولا اقاربه وقد
ورد ذلك في روايات كثيرة رويت عن الصادق عليه السلام وفيها انه يرث اخواله
ويرثونه وفي الاستبصار انه لا يورثهم الدال الذي يعرف به الارث مستند ما روي
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل وقد سئل عن الكتاب الملاعن نفسه بعد
... اما المرأة فلا ترجع اليه ابدا واما الولد فاني ارده اليه اذا ادعاه ولا ادع
ولده وليس له ميراث ويرث الابن الاب ولا يرث الاب الابن يكون ميراثه
لاخواله فان لم يدعه ابوه فان اخواله يرثونه ولا يرثهم وفيه انه لا منع للفضل
بعد ثبوت النسب بينه وبين الام ولعل الاشتباه في الكتابة وكان اصلها
وهو يرثهم وبالجملة لا خلاف في انه اذا اعترف الاب واكذب نفسه يرثه الولد
ولا يرثه الاب للنصوص ولان اقرار العقلاء ماض على انفسهم لا لهم وانما الخلاف
في ارث الولد لاقارب ابيه واستثنى له فان الاكثر على انه لا يرثهم ولا يرثونه الا استحبابا

سواء ارث الولد منهم
وفيه ان مقتضى الاستصحاب في المقام التوارث فان النسب وان انتفى اولا باللعان
لكنه عاد ثانيا بالاقرار بالفرض والاقلاء حجر الاستمرار اباه ولا ينافيه عدم ارث ابيه منه
لعدم نفوذ اقراره لنفسه واما رجوعه فانما يرجع له ولو شك في ارثه لهم فيحكم باستصحاب المانع الى ان يعلم
وهذا الاشكال فيه بحمد الله قوم كمسائل قد ظهر مما حققناه انه لا اثر هنا للانتساب الى الاب — والاولى لحرمة
فلو خلف ابن الملاعنة اخوين لابوين او اختين او اخا واختا احدهما للام والاخر
لابيه وامه فانه بينهما سواء وكذا لو خلف اخوين لابوين وجدا للام فانه كان
الميراث بينهم اثلاثا للاثنين لو انكر الحمل وتلاعنا فهل يرث توامان بالامومة فقط
نسبهما معا بالنسبة الى الاب الا انه قد روى ابن مسكان عن يزيد ابن خليل
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تبرأ عند السلطان من جريرة ابنه وميراثه ثم مات
الابن وترك مالا من يرثه قال ميراثه لاقرب الناس الى ابيه وروي مثله عن ابي بصير
والسؤال فيه عن المخلوع وفي ذيله قال يعني بهم الاقرب للناس اليه قال في الصحاح
الخليع هو الذي خلعه اهله فان جنى لم يطلبوا بجنايته وقد افتى الشيخ قده بمضمون
الروايتين لكن الحق انه لا اثر للتبري لوجه لبقاء النسب ولعل المراد من التبري
في الرواية هو التبري باللعان وبهذا يوافق الروايتين كما لا يخفى

وهو بسم الله الرحمن الرحيم المعين

الحمد لله المنعم على بريته بانحاء النعم التى لا يحصيها العادّون ولا يبلغ مدحته القائلون والصلوة على نبيه اشرف المرسلين وخاتم النبيين وآله البررة المكرمين المعصومين واللعنة على اعدائهم من الانس والجن اجمعين الى يوم الدين وبعد فان من غوامض المسائل الفقهية التمييز بين الحق والحكم حيث ان الفقهاء قدس الله اسرارهم اصطلحوا على ان كل حكم شرعى صالح لان يسقطه المكلف عن نفسه او ينقله او ينتقل اليه فهو الحق وما لا يصلح شيئا من ذلك فهو الحكم بقول مطلق والا فكل حق حكم شرعى وكل حكم شرعى حق وانما المشكل هو تمييز الحكم الشرعى الصالح لذلك عما لا يصلح له مع قطع النظر عن هذا الاصطلاح ثم ان هذا التعبير منهم ليس مجرد اصطلاح بل الواقع ايضا كذلك فان الحق مقابل الباطل فكل امر ثابت في نفسه فهو حق غير باطل فالحق والحكم حقيقة واحدة والاختلاف في الاسم انما لاجل الخصوصية المذكورة في بعض الافراد فافية الخصوصية اختص باسم خاص وبقى الآخر على اصله كما في الجبل والماء فان حقيقتهما متحدة فالماء المجبل اختص باسم الجمد لكون ذلك خصوصية زائدة فى اصل الماء كما ان الصلوح للامور المذكورة خصوصية زائدة على اصل الحكم الثابت شرعا ولذا اختص هذا النحو من الحكم باسم الحق ووجه الاختصاص بهذا الاسم مع صحة الاطلاق على ما ليس له هذه الخصوصية لاجل ان الحق اذا انتسب الى الشخص فهو يستحقه ويكون رجعا له من حيث الاسقاط والنقل والانتقال والحكم الشرعى اذا كان كذلك فيكون حقا للمكلف ويرجع امره اليه واما الفائدة للخصوصية فقد بقى على الاصل فقد ظهر مما ذكرنا وجه اطلاق الحق على الحق تعالى شانه فانه سبحانه محض في الحقية فلا يتطرق اليه البطلان لتنزهه عن الماهية والوجود المقابل للعدم الكائنان بها صار الممكن محضا في البطلان فان قيل

لكن نزوج تركيبيا يعنى انه مركب من الوجود والماهية وكل منهما مع قطع النظر عن الآخر لا شئ صرف وانما الشيئية بالتركيب ولذا كان الممكن محضا في البطلان ومن هنا طرب النبى صلى الله عليه وآله طربا وفد سيا اذا سمع قول الشاعر الا كل شئ ما خلا الله باطل وليس ذلك الا لاثبات الحقية للواجب تعالى والبطلان لما سواه وهذا هو المراد وافاده في بعض الخطب من ان ذاته حقيقة يعنى لا يتطرق اليه البطلان بل ذاته محض في الحقية ثم ان بيان الضابط بين الحق والحكم ليتميز احدهما عن الآخر ولا يقع الاشتباه كما وقع للكثير كثير يتوقف على التعرض لجهات السلطنة على الغير والنفس فنقول ان اقوى مراتب السلطنة هو سلطان الرب تعالى على المربوب وملتشاة الربوبية والخالقية ولا يتصور سلطنة فوق ذلك لاضمحلال المخلوق وهلاكه في جنب الرب حيث انه في نفسه ليس واجد النفسه بل نفسه من الغير لان من وجوده وذاته مستند الى الواجب تعالى فان ذات كل شئ حد لوجوده وبه يتحصل الوجود فيصير وجودا خاصا وبدونه لا يعقل وجود الشئ لاستحالة تحقق المبهم في الخارج فالحد والمحدود مستند الى الرب تعالى شانه ولا يعقل استنا احدهما اليه دون الآخر فالممكن واجد لذاته ووجوده من الغير فهو بنفسه من الغير فهو مع قطع النظر عن اعطائه لا نفس له فالممكن في حد ان نفسه محتاج الى حد الاستناد الى الجاعل فلا يعقل له استقلال في شئ اصلا بعد ان لم يستقل في ذاته وهذا معنى كون تلك السلطنة اقوى من جميع المراتب ثم ان هذه السلطنة القائمة بالاصالة بالواجب تعالى قد بعينها قائمة بخلفائه صلوات الله عليهم اجمعين فاداه النبى صلى الله عليه وآله موجودا فهى قائمة به صلى الله عليه وآله فهو السلطان على العباد والقاهر بهم وهذا معنى الاولوية في قوله تعالى النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وفى قول النبى صلى الله عليه وآله في رواية ايوب بن عطية انا اولى بكل مؤمن من نفسه وقال في غدير خم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فهذا على

مولاه

مولاه فان معنى الاولوية الغير بالشخص مع كونه نفسه تقدمه وسلطانه عليه وعدم استقلاله في موضع فان ذلك الغير هو المرجع في جميع موارده وهذه هى السلطنة الكلية القائمة بالخالق تعالى بالنسبة الى العباد وهذا المعنى هو حقيقة النبوة فانها عبارة عن الخلافة عن الله بالنسبة الى العباد فيما كان قائما بالله جل شانه بالذات ثم هذه السلطنة بعينها بعد النبى صلى الله عليه وآله قائمة بخلفائه صلوات الله عليهم اجمعين كما ان ذلك معنى خلافتهم عن النبى فانهم عليهم السلام قائمون مقام النبى صلى الله عليه وآله في تلك الجهة القائمة به كما قال النبى صلى الله عليه وآله في واقعة الغدير من كنت مولاه فهذا على مولاه وقال عز من قائل انما وليكم الله ورسوله الآية ثم تلك السلطنة الكبرى تقوم بالفقهاء الامامية عند غيبة امام العصر عجل الله فرجه وفى التوقيع قال عليه السلام هم حجتى عليكم وانا حجة الله وقال صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائى قيل ومن خلفائك يا رسول الله قال الذين يأتون بعدى ويروون حديثى وسنتى فكل تصرف كان للنبى صلى الله عليه وآله ثابت للفقهاء الا ما خرج بالدليل بل تلك السلطنة بعينها تقوم بالنواب المنصوبين من قبل الفقيه وكذلك القيم المنصوب من قبلهم واذ قد عرفت ذلك كله تبين لك ان هذه السلطنة القائمة بالاولياء من شئون السلطنة الاولى اعنى سلطنة الرب على المربوب تقوم في زمان النبى صلى الله عليه وآله بوجوده الاشرف وبعد وفاته بالائمة المعصومين وفى زمان الغيبة بالفقهاء الطيبين رضوان الله عليهم فهذه السلطنة جهة واحدة اعنى الخلافة عن الله المجعول منه تعالى لاهل هذه الطبقات فليس هنا الا منصب واحد وهو الخلافة عن الله تعالى له شئون لا تحصى منها الافتاء فيما يحتاج اليه المسلمون في عملهم والقضاء بما رآه في المرافعات والتصرف في الاموال والانفس على ما هو الصلاح فهذه كلها من شئون منصب واحد لا انها مناصب متعددة فاذا ثبت اصل الخلافة فلا يحتاج الى اثبات

ترجمه انكه ولايت مطلقه از حيث ... و تصرفات كلى ... از جميع حيث بدون استثناء ... راجع ... الى الخلق والامر ... نبوت ... امامت ... ولايت ... فقها ... [illegible]

كل منها الى دليل وقد ظهر ايضا بهذا البيان ان الفقيه مستقل بالتصرف
في اموال الناس ونفوسهم بما يراه صلاحا وليس لغيره التصرف في شيء
الا باذن الفقيه سيما فيما علم توقفه على اذن الامام نعم التصرف فيما كان من
شئون كونه لنفسه كتصرفاته فيما ملكه لا يتوقف على الاذن كبيع ماله
وهبته وساير تقلباته وغير ذلك كله متوقف على الاذن فلو فرض الشك
في ثبوت ولاية الفقيه بالنسبة الى شيء فالاصل ثبوت الولاية له لثبوت
خلافته من الله في جميع الامور الا ما خرج بالدليل فلا حاجة للتمسك با
لعمومات والاطلاقات ومن هنا تبين ان الاصل توقف كل تصرف على اذن
الفقيه فيما في غيرها مما علم توقفه على اذنه وبما ذكرنا يظهر ما في كلماتهم من ... فلا حاجة
الى التعرض ثم ان المرتبة الثانية من السلطنة على نحو سلطنة المولى على عبده
وليست هذه من سنخ السلطنة الاولى فان كانت سلطنة المولى على العبد ايضا
فلا يمكن ان يكون هذه قسما منها لعدم الجامع بينهما فان منشأ الاولى كما
عرفت انما هو الخالقية والسلطنة المنتزعة منها ليست صفة ثابتة لله تعالى
وانما هي تعبير عن اضمحلال المخلوق وهلاكه في جنب ذاته بحيث لا استقلا
ل له اصلا واما سلطنة المولى على مملوكه فان منشأه هو الاحاطة وكون
العبد تحت يده وسلطانه فغاية ما هنا انما هو الجدة الحاصلة للمولى من ملكه
على العبد ولا يعقل الجدة بالنسبة الى الخالق تعالى والقول به كفر بالله سبحانه
فانها من الاعراض وهو تعالى منزه من ان يتطرق اليه عرض تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولذا لا فرق للاشتراك بين السلطنتين وبالجملة فالمولى
قاهر على عبده ومسلط عليه في جهات الاطاعة سلطنة مطلقة فله ان يأمره
وينهاه بما شاء وفي جميع افعاله الشرعية تابع لمولاه فلا استقلال له في فعل
فلا يجوز ان يصدر منه عمل غير شرعي الا باذن مولاه ولذا يعبر عن تلك الجدة
التي مع العبد بملك الرقبة حيث ان العبودية كانها حبل احد طرفيه في رقبة
العبد

العبد والآخر بيد المولى فيجره انما شاء والعتق فك هذا الحبل من رقبته
ولذا اسند العتق الى الرقبة في قوله تعالى اعتق رقبة والكلمة استعملت
في معناها الحقيقي لا انها استعملت في الانسان مجازا بعلاقة الجزئية والكلية
والا لم يكن معنى لقولنا اللهم اعتق رقبتي من النار ولا طرد الاستعمال في جميع
انحاء التركيب مع انه لا معنى لقولنا ابيت رقبته وارادة الانسان منه وبالجملة
ان غلبة المولى على العبد وقهره عليه انما هو في جهات العبودية الراجعة الى
المولى فلا استقلال للعبد في تلك الجهات واما الجهات الاخر الغير الراجعة
الى المولى من الشرعيات وغيرها فهو مستقل فيها فليس للمولى منع العبد
من الصلوة والصوم او الزكاة او النوافل اذا لم تزاحم خدمة المولى لعدم سلطنته
عليه في تلك الجهات فلو بذل له الزاد والراحلة يجب عليه الحج وليس للمولى منعه
وكذا الواهب بل لا يستطيع بدون الحج فانه يملك بما اتهبه نعم للمولى التصرف
فيما اتهبه بانحاء التصرف فاذا لم يتصرف فيه المولى تعين في جهة الحج فان تملك
العبد بالهبة وساير انحاء الكسب مقتضى كونه لنفسه وسلطانه على نفسه فانه
بمقتضى كونه لنفسه كان يملك قبل الرقية اقتضاء والرقية لا تصلح للمنع فان المقتضي
للمالكية للمال هو الانسانية والرقية لا تزيل الانسانية قطعا ولا يجعل العبد
في حكم الحمار في عدم التملك لوجود الانسانية الموجبة للتملك ولو فرض الشك
في مانعية الرقية فيدفع بالاصل فانه قبل الرقية كان يملك اقتضاء والا
لعدم ما يمنع من ذلك فالانسان لا يعقل ان لا يملك الا لاقتضاء ان كان يمنع من التصرف
كالصبي والسفيه والمجنون ولذا نقول انه لا وجه لاشتراط رضى المالك في اتهاب
العبد بل يملك لا محالة نعم لا يجوز له التصرف في املاكه بدون اذن سيده فانه محجور
عليه بسبب الرقية كالعلة وهي من اسباب الحجر وهذا ايضا شاهد على انه يملك فانه لا معنى
للحجر الا في المالك ومما يرشد ان العبد وما في يده لمولاه معناه انه لا استقلال
للعبد في التصرف في اموال له المرجع في التصرف انما هو سيده فانه وليه يتصرف في

نفسه وماله والمرجعية في التصرف لا يستلزم الملكية كما في المحجور عليهم
فان المرجع في التصرف في اموالهم انما هو الاولياء نعم مرجعية المولى في مال العبد
اقوى فان له جميع انحاء التصرف في مال العبد من اكل ماله وبيعه وهبته الى
غير ذلك لانه يتصرف في نفسه كيف شاء فيتصرف في امواله ايضا كما لتبعية المال
للشخص ومثل ذلك تصرف الابوين في مال الولد مع الحاجة وعدم التمكن فانه
لا يخرج عن ملك الولد وانما ابيح لهما التصرف في ملكه وهو المراد من قوله
في مخاصمة الولد مع ابيه انت ومالك لابيك والتعبير في الرواية ايضا شاهد
على ما ذكرناه فان كون شيء تحت يد العبد عبارة عن احاطته عليه وتسلطه
فيظهر من الرواية ان اموال العبد كنفسه راجع الى المولى ومن هنا ظهر ايضا
ان ما ورد من ان العبد لا يملك الا فاضل الضريبة وارش الجناية انما يدل
على نفي الاستقلال الا في هذين المالين وكذا غيره من الادلة الظاهرة في
نفي الملك لا يستفاد منها ازيد من نفي الاستقلال وفي الرواية شهادة على ان
العبد يملك وان الرقية لا تمنع من ذلك فانها لو كانت مانعة لم يملك فاضل
الضريبة وارش الجناية والتفرقة بين المولى وما لا وجه له وبالجملة فالفروع المسلمة
الشاهدة على تملكه كثيرة منها اشتراء المملوك من التركة واعطاء بقية المال عليه
فيما لم يكن للميت وارث سوى المملوك فان المال بعد موت المورث لا يبقى بلا
مالك قطعا فانه اذا لم يكن وارث اصلا كان تركة الميت للامام عم فالمال الذي
يصرف في ثمن الرقبة ان كان ما لكا للامام عم فلا وجه لاشترائه من مال الامام عم
واعطاء ماله عليه فالمالك للتركة انما هو المملوك لا محالة فقضاء ثمن رقبته
محقق في فكه لاهتمام الشارع بالحرية ولذا الوالي المالك فهو ما اخذ ثمن الرقبة في
سبيل المراد من شرائه الشراء الحقيقي بل المراد هو الفك فهو ينفك قهرا بعد
الموت فلا يملك المالك الا ثمن الرقبة ومنها المكاتبة والمهاياة فانه لو لم يملك
لا معنى لاشتغال ذمته بمال الفك ويؤدي المولى والمكاتبة منه معاوضة مستقلة
ولذا يعتبر

غير البيع والصلح والعتق بالعوض ولذا يشترطون في مال المكاتبة ان يكون كليا
فانه لو كان عينا خارجيا كان عتقا بالعوض فالمكاتب لو لم يملك مال الكتابة لم يكن
معنى للمعاوضة فانه يلزم ح ان يعاوض المكاتب بالكسر الدين عن ماله وكون
مال الشخص عوضا عن ماله مما لا معنى له اصلا سيما مع كون الطرفين ايضا مملوكا واشتراط
الكلية في مال الكتابة مما لا وجه له فان حقيقة الكتابة ليست الا العتق بالعوض
ولا يختلف حقيقة الشيء بكلية العوض وجزئيته وقد يستدل على عدم تملك العبد بقوله
تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وفيه انه تعالى ليس في مقام انشاء الحكم وان
العبد لا يملك شيئا مع ان عدم القدرة اجنبي عن عدم الملك فانا نسلم ان العبد لا يقدر
على التصرف بوجه لكونه محجورا ولا ينافي ذلك تملكه بما في يده فلا يستفاد من الاية
عدم ملك العبد فانها مثل وتقديره ولا يوجب ذلك كون الواقع كذلك مثل قوله تعالى هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه تعالى في مقام ان العالم والجاهل
ليسا سواء ولو لم يكن العالم موجودا اصلا وبالجملة ان الرقية لا تصلح لان تزيل قابلية
التملك عن الانسان فهو يملك لا محالة وان لم يكن له التصرف فيما ملكه الا باذن
المولى فان مات العبد ينتقل تركته الى اولاده وان لم يكن له قريب او بعيد فالى ...
الاخرى والاخبار في ذلك كثيرة الا انهم حملوها على المعتق ولا وجه له فقد تحصل من
جميع ما ذكرناه ان مملوكية العبد ليست مثل ساير الاعيان الخارجية فان الجماد
والحيوان لا استقلال له اصلا ولذا يملكه الانسان ملكا مطلقا بخلاف العبد فان
ملكه انما هو في جهة الاطاعة وليس مملوكا من جميع الجهات كالحيوان والجماد فلضعف
الملك والتقييد على حده عبر عنه بملك الرقبة فان المملوكية في تلك الجهة ايضا وكونها
بمنزلة الحبل في رقبته اختص بهذا القيد لا ان المملوك واقعا هو الرقبة كما قد يتوهم
فان الرقبة لا تصلح للملك كما هو مبين فملك العبد وان كان ضعيفا بالنسبة الى ملك
العين لكنه مطلق لكن لا لان السلطنة في تلك الجهة تامة ولم تكن في جهة خاصة من
الاطاعة بل من جميع جهاتها لا لخصوصية ناشية من ملك العين واطلق عليه ذلك لقوله مطلق

وترتيب عليه جميع ما يترتب عليه من انحاء التصرف فان ملك الانسان لا يعقل
الا بهذا المقدار وبهذا النحو من الملك فضعف الملك انما هو لهذا ثم ان ملكه
المملوك وراء ذلك من الملك لا لقصور السبب الحاصل عن افادة الملك المطلق
واختصاص سببيته على الملك في جهة خاصة كما في ملك البضع والمنفعة و
الحاصل ان تقييد الملك بالرقبة انما هو للاشارة الى ضعف الملك الا ان
ذلك الملك المقيد فالان فاما في نفسه كان حكم ذلك الملك حكم ملك الحيوان
والجماد ولذا يكتفى به عن تمامية الملك كما وقع في كلامهم رقبة الدار ورقبة
المال فان ملك الرقبة في مقابل ملك البضع والمنفعة ملك تام كما انه يكفي به
عن ضعف الملك بل اصل التقييد انما هو لذلك فتلخص بهذا البيان انه اجتمع
في العبد جهتان متضادتان الاستقلال وتمامية الملك عليه اما استقلاله فانما
هو لضعف الملك كما عرفت انه في جهة خاصة واما تمامية الملك فقد عرفت ايضا
انه لا اختصاص للملك في العبد بجهة الكلاعة بامر دون امر ولذا يترتب على العبد
آثار كل من الجهتين فالمولى لتمامية ملكه وعظم سلطنته يتصرف في العبد كما يتصرف
في ساير امواله بما شاء من التصرف والعبد لاستقلاله يملك بالهبة والكسب
ويشتري نفسه من مولاه ويورث من مورثه وهكذا وبهذا البيان ظهر انه لا يعقل
اسقاط تلك السلطنة وان كانت على الغير فان حقيقة الاسقاط هو العفو وهو
لا يتصور الا في السلطنة على الغير اذا كانت ضعيفة كسلطنة المضمون له للضامن والمستأجر
للاجير والداين للمديون واما مع قوة السلطنة واستحكام العلقة فلا معنى للعفو كما
في السلطنة على العبد فانه لتمامية السلطنة صار العبد مالا للمولى مثل ساير الاموال
فهو انما يستحق العبد مثلا كاستحقاقه للدار مثلا لا انه يستحق عليه شيئا كي يعفو عليه
عن ذلك الشيء فالسلطنة على العبد عبارة عن مملوكيته وليست سلطنة شيء عليه
كي يسقط عنه ذمته ولهذا لا معنى للعفو في السلطنة على المال ايضا مع بقاء المال
فالعفو المستتبع لزوال المولوية والعبودية لا يعقل في هذا النحو من السلطنة

على الغير فانه لا استقلال للغير كي يستحق عليه شيء كما في الاجير فان سلطنة المستأجر عليه
لم تزل مع استقلاله بان يستحق نفسه كما في العبد وانما يستحق عليه شيئا فيعفو عنه
نعم اذا اراد المولى رفع اليد عن عبده بغير البيع وامثاله فطريقه الاعراض كما في ساير
الاعيان الخارجية والعتق فانه عبارة عن فك الرقبة وجعل حبله على عاتقه ورد الخ
للولاء بعدم ما يمنع من ذلك فالاسقاط الذي هو حقيقة مباينة للعتق والاعراض
اعني العفو لا معنى له في مثل العبد واما النقل والانتقال فان كان بتبعية العبد
بان ينقل العبد بالاسباب الناقلة فينتقل السلطنة ايضا بتبعه فلا ريب فيه
فانه مع انتقال العبد ينتقل السلطنة عليه لا محالة ضرورة ان السلطنة انما تقوم من
جميع البدل المال وان كان مجردا عن العين بان ينقل السلطنة مع بقاء العبد
على العبودية فهو مستحيل للزوم تخلف المعلول عن العلة فان سلطنة الشخص
على المال من شئون كون الشخص لنفسه فالسلطنة على المال لاجل السلطنة على
النفس فمع بقاء المال في ملك مالكه لا يعقل زوال سلطانه عنه فان منشأه علة
تامة لا يعقل انفكاك معلوله عنه كما في السلطنة الاولية وشئونها فالنيابة فان
للنائب الفقيه ما دام حيا فلا يزول بموت الفقيه وليس له عزل نفسه عن النيابة
ومن هنا تبين الوجه في عدم تطرق الاسقاط في الزوجة الدائمة وانحصار طريق
فكها بالطلاق بخلاف المنقطعة فان طريق الفك فيها انما هو الاسقاط والعفو
عن حق الزوجية وبذل المدة مع ان العلقة فيهما متحققة فان حقيقة المتعة
ايضا هو الزوجية لانحصار حل البضع في الزوجية وملك اليمين ولا نقلابها دائما
مع عدم ذكر الاجل ولو لم يتحد حقيقتها لم يكن وجه للانقلاب فان المباين مع الشيء
لا ينقلب كذلك الشيء لبداهة استحالته وكون العلقة في المتعة هو الزوجية ولا ينافي
ان يرتاب فيه ثم هذه العلقة في المتعة ضعيفة وليست مثلها في النكاح الدائم ولذا
ليس فيها اكثر آثاره فلا توارث ولا يستحق النفقة والكسوة الى غير ذلك ومن هذا
الحيث شابه الاجارات ولذا اعتبر الاصحاب بانهن مستأجرات ويزعم من لا خبرة

لان حقيقة المتعة متحدة مع الاجارة وليست العلقة فيها هي الزوجية وهذا واضح الفساد
فالعلقة لاستحكامها في الزوجة الدائمة انحصر فكها بالطلاق الذي هو جعل الحبل
على عاتقها فان الزوج لقوة العلقة مستحق لنفس الزوجة ولا يستحق عليها شيئا كي
يصح العفو فالزوجة الدائمة لا استقلال لها في جهة الزوجية وانما هي بيد الزوج فهي
مملوكة له وان كان الملك في جهة البضع فلا محل للاسقاط ح فان ما يستحق عليه انما
هي الزوجة فهي له لا ان عليها له شيء فيصح العفو وهذا انما هو لاستحكام علقة
الزوجية كما هو ظاهر لا حجاب فيه واما المنقطعة فلضعف العلقة فيها فالزوج انما
يستحق عليها الاستمتاع ولذا يجوز له العفو ولهذا اعتبر عنها بالمستأجرات واما
النقل والانتقال فلا يجوز ايضا فان الزوجية مطلقا والسلطنة فرعها عرض وانتقال
العرض عن موضوعه بديهي الاستحالة لكون الموضوع من علل تشخصاته ثم انه
دون ملك الرقبة ملك الدين فان هذه ايضا سلطنة على الغير سلطنة ضعيفة
بالنسبة الى سلطان المولى على العبد وبيانه ان الملك هيهنا كملك الدائن والاجير
والضامن والمديون وملك المنفعة في خصوص الاجارة مع كونه من ملك الدين
فالسلطنة في جميع ذلك انما هو على الشخص فالمستأجر مالك لنفس الاجير والموجر
في ماله وحل الملك هو الانتفاع من نفسه او ماله كما في الاجارة او اخذ الحق كما
في الضامن والمديون فالمسلط عليه بهذا النحو من السلطنة مستقل في نفسه بمعنى
ان السلطان ليس مستحقا لنفسه وانما يستحق عليه شيئا ولذا يجوز في مثل
ذلك الاسقاط والنقل والانتقال لضعف ملك السلطان واستقلال
المسلط عليه وبالجملة فتحصل مما ذكرناه ان العلقة بين الشيئين اذا كانت مستحكمة
فلا معنى فيها للعفو والاسقاط الذي بمعنى الصفح والاغماض عما يستحقه عليه فان المالك
حينئذ انما يستحق على نفس الشيء كما في ملك الاعيان الخارجية والعبد والزوجة الدائمة
فان المالك انما يملك على نفسها لا انه يملك شيئا عليها كي يصفح عن ذلك الشيء
نعم يجري فيها ايضا مرتبة من العفو والاسقاط وان لم يكن السلطنة على العين — في العبد والزوجة الدائمة

حقا اصطلاحا فان حقيقة العفو والاسقاط هو الصفح والاغماض عن الشيء وذلك
يتحقق في العبد والزوجة الدائمة في الاعراض فان العتق والطلاق والاعراض
ايضا منع المولى اسقاط السلطنة التي عليها فالطلاق في الزوجة الدائمة متحد ذاتا
مع الابراء في المنقطعة فان كلا منهما اسقاط السلطنة وجعل الحبل على غارب المرأة
فهما متحدان بالذات متغايران باعتبار الخصوصية فان الابراء عفو عما يستحقه على المرأة
والطلاق عفو عن نفس المرأة فكان العلقة فيهما متحدة فانما متغايرة بالخصوصية
فانها لضعفها في المنقطعة اشبهت بالاجارة فكان طريق الفك ايضا متحدا ذاتا ومغايرا بالخصوصية
وهكذا الامر في عتق العبد وابراء الاجير والضامن فانهما متحدان ذاتا ومتغايران
بلحاظ الخصوصية الحاصلة للسلطنة على الغير درجات واقوى من جميعها ملك الرقبة
ولذا ينصرف في العبد وما ملكه من المال بما يشاء من البيع والهبة وغير ذلك فالعبد لاستقلاله
وكونه ذي نفس ناطقة يملك بجميع الاسباب المملكة من الحيازة والاتهاب والارث
اذا لم يكن وارث حر غيره والوصية ويتصرف في امواله بجميع انحاء التصرف من البيع
والصلح والهبة ونحوه لكنه للجمع المولى لسلطانه عليه وكونه من امواله له المنع من جميع ذلك
فله ابطال حيازته بان يأمره بان يرفع اليد عما احاط عليه او برد الشراء او الثمن وهكذا
وهذا مقتضى الجمع بين الجهتين سلطان العبد المولى واستقلال العبد فهو باستقلاله يتصرف
وهذا بسلطانه يبطل وفي الاخبار ايضا ما هو صريح في ان العبد يملك بالتمليك وقد
روي انه ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول حللني من ضربي اياك
ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه
ثم ان المولى بعد اصاب له راحم ان اعطاه في وضع لله وضعها فيه العبد يأخذها المولى
احلال هي فقال لا فقلت له اليس العبد وماله لمولاه فقال ليس هذا ذاك
فقول السائل احلال هي سؤال عن حل تصرف المولى فيما اعطاه لعبده في مقابل
ضربه وتخويفه بعد الفراغ عن دخوله في ملكه فيستفاد من نفي الامام بالصراحة
ملك العبد بالتمليك واستقلاله في التصرف فيما اعطاه المولى وحرمة تصرفه فيه

عه هو جعل الحبل المدود
بين المسلط والمسلط عليه
على غارب المسلط عليه ولذا
لا يجري الا في السلطنة على
الشخص فان العتق لا استقلاله
له اصلا فلا يتصور فيه هذا المعنى
فحقيقة اسقاط السلطنة رفع
اليد عن طرف الحبل الذي
بيد السلطان فان كان
متعلق السلطنة هو الذمة
فهذا هو الابراء وان كان
نفس الشخص من جميع جهاته له
فهذا هو العتق او الطلاق
سلطة المولى
والجمع متحقق وجعل المتسلط عليه
مستقلا بجعل حبله على غاربه
ولذا لا يتطرق في الاعيان
الا الاعراض لعدم صلوحها
للاستقلال لعدم شعورها الجل
فهو الاعراض مقابل الحيازة
وتحليل الامر ح كما طرح الشيء بجعله
تحت يده فالاعراض رفع يده
عنه فهذا ابطال لمنشأ السلطنة
واساس هذا ظهر ان عتق العبد
ليس من لواحقه لو تنوع الفرع
بين انه المقتضي واحداث المانع
فالعتق احداث للمانع والاعراض
ازالة للسبب المقتضي كما ان الطلاق
ليس فسخا لعقد النكاح وانما
بانفيه ولذا لا يترتب على المطلقة نفي قيد
الزوجية من الوجه ع بعد ما

ومباشرة الزوج لغسلها بعد الموت ولبشرك الا ببقاء العلقة وكون الطلاق مانعا نعم ذلك المانع اذا استحكم العلقة العلقة بحكم الشرع احتاج الى عقد جديد ولذا كان العدة لم اثر المانع بالرجوع الى العلقة ثم استحكام المانع و بالجملة فالطلاق

فان هذا المال لما جعل المولى لعبده مستقلا فيه كان فاضلا للفريضة وارشك لجنايته فان جعل
العبد مستقلا في المال لا يبطل تصرفاته بمنع المولى فان هذا معنى استقلاله في ماله ولا يكون
للمولى التصرف في امواله ولذا المال ثم ليس هذا اذاك ومن هنا تبين ان استثناء فاضل
الفريضة وارش لجنايته انما هو من الاستقلال لا من مطلق الحكم نعم قد وردت اخبار كثيرة
ظاهرها المنافاة فلا بد من ذكرها وبيان معانيها وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله من باع
عبدا وله مال فالمال للبائع الا ان يشترط المبتاع وقال عليه السلام في رجل باع مملوكا وله مال ان كان
علم مولاه الذي باعه ان له مالا فالمال للمشتري وان لم يعلم به البائع فالمال للبائع وروى الفضيل
مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا
للمملوك والمراد من مال العبد في الروايتين الاوليين ما اعطاه المولى عبده من اللباس
ونحوه فاهو من هذا القبيل فان مثل هذا المال ملك المولى الا انه لا يباع مع العبد لتعلق
عليه مال العبد ايضا قال الذي هذا القبيل انما هو للمولى الا ان يشترط المبتاع بان يشترط
المشتري ان لا ينزع لباسه مثلا فيكون للمبتاع ولذا اذا اطلع العبد المولى عند البيع
بجميع ما للعبد فاهو قبيل اللباس ولم ياخذه منه فيكون للمشتري وانه لم يعلم بذلك فله ان
ياخذه من المشتري بعد البيع ايضا واما قوله عليه السلام فليس هو للمملوك فلا دلالة فيه على ان مال العبد
ليس مملوكا له بل يحتمل نفي المال عن العبد باعتبار قهر المولى عليه وسلطنته على التصرف فيه باي شيء
وقد ورد اخبار اخر ايضا في باب الوصية كما روى عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام
في حديث قال قلت له رجل ترك عبدا لم يترك مالا غيره وقيمة العبد ستمائة درهم ودينه
خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع فيه قال يباع فياخذ الغرماء خمسمائة درهم
وياخذ الورثة مائة قال قلت اليس قد بقي من قيمة العبد مائة عن دينه قال بلى قلت للرجل والبيع م
ثلثه يصنع به ما يشاء قال بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بثلث بالدين اعتقه قال فقال
ان العبد لا وصية له ان ماله لمواليه فمفاد الرواية انه لا ينفذ العتق مع وجود الدين
والوصية للعبد وعتقه مع وجود الدين والحصار ما له بالعبد الذي اعتقه لستمائة
دينه وهو له عند اعتقاده ان له مالا وراء العبد ثم تبين الانحصار واما عدم جواز

الوصية

الوصية له فلان غرض الموصي من وصيته للعبد الارتفاق بماله بان يستقل فيما اوصى له
ويتصرف فيه كيفما شاء والمفروض ان المولى قاهر على العبد وما يملكه فلا يحصل غرض
الموصي فيبطل الوصية له مطلقا وقد عرفت عدم نفوذ العتق في مورد الرواية وهذا معنى من غير بدل لاه م
قوله ان ماله لمواليه نعم اذا كان الموصي هو المولى فيعتق العبد من الثلث ويدفع اليه الباقي
ان كان الثلث اكثر من قيمته وان كان اقل استسعى الباقي كما عن الحسن بن صالح عن
ابي عبد الله عليه السلام في رجل اوصى لمملوك له بثلث ماله قال فقال يقوم المملوك بقيمة عادلة
ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد
في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من قيمة العبد اعتق العبد ودفع اليه ما فضل من الثلث
بعد القيمة ويشهد لما ذكرناه من ان عدم جواز الوصية للعبد انما هو لعدم استقلاله
فيما اوصى له وغرض الموصي هو ذلك ما عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين
عليه السلام في مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت له عند موتها بوصية فقال اهل الميراث
لا يجوز وصيتها لانه مكاتب لم يعتق فقضى انه يرث بحساب ما اعتق منه ويجوز له
من الوصية بحساب ما اعتق منه قال وقضى في مكاتب اوصى له بوصية وقد قضى نصف
ما عليه فاجاز له نصف الوصية وقضى في مكاتب قضى ربع ما عليه فاوصى له بوصية فاجاز
له ربع الوصية وقال في رجل اوصى لمكاتبه وقد قضت سدس ما كان عليها فاجاز بحساب
ما اعتق منها فان تصحيح الوصية فيما اعتق من المكاتب انما هو لاستقلاله في هذا المقدار
ثم ان مقتضى التحقيق المذكور نفوذ وصية العبد لغيره وان كان للمولى المنع من ذلك وفيما
ورد عن الائمة عليهم السلام ما يدل على خلاف ذلك ظاهرا كما في رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام
قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في مكاتب قضى نصف ما كوتب عليه ان يجاز من وصيته
بحساب ما اعتق منه وقضى في مكاتب قضى نصف ما عليه فاوصى بوصية فاجاز نصف الوصية
وقضى في مكاتب قضى ثلث ما عليه فاوصى بوصية فاجاز ثلث الوصية وفي رواية عن ابي
عبد الله عليه السلام قال في مكاتب اوصى بوصية وقد قضى الذي كوتب عليه الا شيئا يسيرا فقال
يجوز بحساب ما اعتق منه وعن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليهما السلام انه قال في المملوك

فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده فهذه كما ترى
بما ظهر ويدو [illegible] ما لغير الرقية عن نفوذ تصرفاته الا انه بعد التامل يتضح ان مضي وصيته
بمقدار ما اعتق منه فقط انما هو لبقاء مال الكتابة فلا يجمع الا انه او لان ما له اذ شيء
من مال الكتابة يصرف ثلث ذلك في وصيته فان كان ثلثه بمقدار ما اعتق منه يجاز
من وصيته هذا المقدار من الثلث والنصف والربع بقدر ذلك وان كان ثلث المال
يكفي فيما اوصى له بعد اخراج مال الكتابة ينفذ وصيته ولا مانع من ذلك وليس في الخبر ما
ينافي ذلك والذي يدل عليه الخبر هو انه لا يمضي تمام الوصية مع بقاء شيء من مال الكتابة
مع بقائه لا يجاز الوصية الا بحساب ما اعتق منه لتعلق حق الوصية ومعلوم ان مانعيه
بقاء شيء مما كوتب عليه من امضاء تمام الوصية انما هو اذا لم يكف الباقي بعد اخراجه بتمام الوصية
والا فلا اشكال في نفوذ تمام الوصية مع ما عرفت من التحقيق وعدم المجهولية الحجر وكثرة
العطاء ويحول على العبد [illegible] من العبد يدوران له مولاه لا يناسب العبودية
ولذا اتبع العطاء بالكثرة هذا الكلام في السلطنة على الغير واما سلطنة الشخص على النفس
فلا سلطنة اقوى منها بعد سلطنة الربوبية فالسلطنة التي بعد سلطنة الرب
على المخلوق انما هي تلك السلطنة لا السلطنة على الغير على الرقبة وانما ذكرناها
بعد سلطنة الربوبية لمناسبة كونها على الغير والا فالسلطنة المتاخرة عن السلطنة
الاولى انما هي سلطنة الشخص على نفسه والى هذا المعنى اشار في كتابه الكريم النبي اولى ٤٢ الرتبة م
بالمؤمنين من انفسهم فقد بين في الاية الشريفة قوة تلك السلطنة وكون السلطنة
الاولى اقوى حيث ان الشخص مع سلطنته على نفسه بحيث لا يتصور سلطنة فوق
ذلك جعل الله تعالى النبي اولى من نفسه ومنشا تلك السلطنة هو كونه لنفسه
مع كونه لنفسه لا يتصور اولوية الغير به بعد وبه فلو لا بعد التحليل وحكم تفكيكه عن نفسه
او لانفسه من نفسه ومن غيره وهذه السلطنة الناشئة من كون الشيء لنفسه
مختص بالانسان فان استيلاءه على نفسه انما هو لكونه ذي نفس ناطقة والا فمجرد

كون

كون الشيء لنفسه لا يوجب استيلاءه على نفسه فوجه الاستيلاء في الانسان انما هو كونه
ذي نفس ناطقة فتلك الجهة هي التي صار بها الحيوان تنزعى على نفسه فالانسان مستول
على نفسه بالاقتضاء ولذا يمنع عنه مانع كالسفه والصغر والجنون ولذا الاقرب عدم
اثار الاستيلاء على النفس وان كان يترتب عليه البعض الاخر ولذا يكون الغير اولى
كالنبي لانه الاولياء ومن هنا يعلم ان اجارة الشخص نفسه لا يحتاج الى دليل فانه لا استيلاء له
على نفسه لذا ان يجعل في ذمته حقا للغير ويسلط على استيفائه منه وهذا انما هو مقتضى
سلطنته على نفسه سلطنة تامة ولقوة تلك السلطنة لا يجوز له بيع نفسه وهبته فانه
كونه مالكا للنفس عبارة اخرى عن كونه لنفسه فلا معنى لكونه مملوكا لنفسه للاتحاد
وعدم التعدد فلا يعقل تمليك نفسه من غيره كلا لانه ليس مغايرا لنفسه بل حتى يملك
هذا المغاير فتمليك الشخص شيئا لا يتحقق الا فيما يكون مغايرا معه كما في الاموال
واما الشخص فهو متحد مع نفسه فلا يكون مغايرا للمالك كي يتعقل معنى التمليك هذا
بخلاف الاجارة فانه لا يملك نفسه فيها وانما يسلط على نفسه في جهة خاصة ولا مانع ١٢ الغير م
منه بل ذلك مقتضى سلطنته على نفسه فلا يعقل تخلف ذلك عن الشخص ومن هذا
القبيل الحيازة التي هي الاحاطة على الشيء ووقوعه تحت يده فانه لا يدخل في ملكه بمجرد
وقوع اليد عليه بل لا بد من قصده ورضاه به فلو لم يرض بدخوله في ملكه بان لم يقصد ذلك
لم يدخل في ملكه والوجه في ذلك ايضا انما هو سلطنته على نفسه فما لم يرض بدخول شيء
في ملكه لا يدخل فيه ولهذا تختلف الحيازة باختلاف القصد فان قصد الملكية من جميع
الجهات اوجبت الملكية التامة لتمامية الاقتضاء وان اقتصر على قصد الملكية التامة كما اذا
اخذ المسافر حجرا للوقد او مكانا في الرباط للنزول لم توجب الا الاولوية في الانتفاع
واستحقاقه بذلك دون غيره ومن هنا يظهر ايضا ان عدم ضمان الودعي والوكيل منطوق
على القاعدة وليس تعبدا من الشارع فان حقيقة الوديعة هي الاستنابة في الحفظ
كما ان الوكالة هي الاستنابة في التصرف فالمودع والموكل لسلطانه على نفسه نزل
الغير منزلة نفسه ويستنيبه عنه فيما يرجع اليه من حفظ ماله والتصرف فيه فالمودع

يحفظ مال ربه الودعى كما ان الموكل يتصرف فى مال ربه الوكيل فحفظ الودعى وتصرف
الوكيل حفظ المودع وتصرف الموكل ويدهما يدهما ولذا كان رب المال لا يضمن
لماله فلو ضمن الودعى او الوكيل لزم ضمان المالك لماله لان الفرض انهما لا [illegible]
يفعلان فعلا لانفسهما او انما فعلها لغيرهما ولذا يضمن الاجير العامل للغير فانه
ليس فعله وتصرفه تصرف الغير وفعله فانه انما يتصرف فى مال الغير لياخذ اجرة
لنفسه فهو انما يتصرف لنفسه فاصل التصرف فى مال الغير انما هو للعامل وان كان
النتيجة الحاصلة من العمل راجعة الى المالك فاذا تلف العين فى يده ضمن به لا محالة
ومن هذا الباب المضاربة فى العارية فان التصرف هنا ايضا انما هو لمن اخذ العارية
بل هنا اوضح ومن شئون تلك السلطنة ايضا اى سلطنة الشخص على نفسه السلطنة
على الفسخ فى العقود الجائزة التى هى برزخ بين العقد والايقاع توضيح ذلك ان
حقيقة العقد فى العقود الاذنية انما يتم من طرف الموجب نعم لا يترتب الاثر الا
بعد مطاوعة الطرف الاخر فالموجب سلطنته على الايجاد عين سلطنته على الفسخ
فان منشأ السلطنة على ايجاد العقد هو السلطنة على النفس وهى بالنسبة الى
كل من طرفى الوجود والعدم سواء فكما ان لمن له الامر سلطنة الايجاد والاعدام
فكذا له سلطنة الابقاء والازالة بعد العقد فان الحدوث والبقاء اعتباران فى
وجود واحد وهذا معنى كون القدرة سواء بالنسبة الى طرفى الوجود والعدم فظهر
ظهر ان عدم انعزال الوكيل بعزل الموكل ينافى حقيقة الوكالة فان الموكل كما كان
له التصرف اولا من الاول وهذه الحيثية باقية بعد العقد ولا يمكن ان يزيله شئ
فان السلطنة على النفس ليست من الحقوق كى تسقط بالاسقاط وتقبل
النقل والانتقال وهكذا كل ما هو من شئون تلك السلطنة فان منشأ تلك السلطنة
هو كون الشئ نفسه ولو تطرق اليها الاسقاط او النقل والانتقال لزم تخلف الشئ
عن نفسه وانفكاك المعلول عن علته التامة فاذا كانت السلطنة على الاستنابة مثلا
من شئون السلطنة على النفس لا يعقل عدم انعزال الوكيل بعزل الموكل فان السلطنة
على

على النفس بعد ان السلطنة على العزل وهى باقية فاشتراط عدم انعزال الوكالة بالعزل
فى عقد لازم شرط فاسد مفسد للعقد الواقع فيه وذلك واما الوكالة اللازمة بالاشتراط
فى الرهن فهى فى الحقيقة جعل ولاية واستحقاق للمرتهن فى بيع العين المرهونة
لاستيفاء دينه فاذا اراد بيعها لذلك ليس للراهن المنع من ذلك وان كان يجوز له
ايضا البيع واعطاء الثمن للمرتهن ولا ينافى كون ذلك حقا مجعولا له لان اثر ذلك
عدم نفوذ منع الراهن عن بيعه واما سلطنته على التصرف فى ماله التى هى ناشئة من السلطنة
على المال فهى باقية لا تزول قط لكونها من شئون السلطنة على النفس التى يستحيل
زوالها وبالجملة سلطنة المرتهن على بيع العين المرهونة حق ثبت له بالاشتراط
فان الحقية باعتبار عود عمدة الفائدة الى ذى الحق والمقصود من الثمن هنا الى
المرتهن ولذا ليس للراهن المنع عن البيع وليس ذلك وكالة لانه تم بالشرط فى عقد
لازم كما يتوهم فان المرتهن مستحق للبيع ومستقل فيه دون الاستقلال للوكيل فان
حقيقة الوكالة هى النيابة والتعبير عن هذه الولاية بالوكالة مما لا وجه له فما شاع من الوكالة
بلا عزل غلط معروف منشأه ما فى الرهن ومما يتفرع على السلطنة على النفس ارجاع
امر المال الى نفسه وجعل نفسه فى مقام وجهة بحيث لو كان له من يجب عليه انفاقه
وكسوته وحفظه وجب له صرف المال فى تلك الجهات وهذا معنى قولهم من له الغنم
فله الغرم يعنى ان المال له جهتان النفع والغرم فكما ان نفعه راجع الى المالك كذا
غرمه ولذا لا يدخل شئ فى ملكه بالقهر والاجبار فلا يعقل التمليك المجانى القهرى
فان تسليط الغير على المال شخصا للمالك من شئون سلطنة المالك واما دخول هذا
المال فى ملك الغير فليس من فروع السلطنة على المال وانما هو من شئون
السلطنة على النفس ولذا يتوقف الدخول فى ملكه على رضا المتهب فليس
للواهب سلطنة على ادخال ماله فى ملك الغير قهرا من غير رضاه ولهذا الاعتبار كانت
الهبة عقدا لاحتياجها الى الطرفين وهو القبول والا كان ايقاعا كالوصية بالمال فان
حقيقتها تعيين المصرف والجهة وهذه تتحقق بمجرد وقوع الانشاء من الموصى

نعم دخوله فى ملك الموصى له يتوقف على القبض كما فى جميع المصارف فان دخول
المال من الزكوة والخمس فى ملك الفقير والسيد الذى هو بمنزلة القنطرة فى
المصرفية للزكوة والخمس يتوقف على القبض الحاصل كان للسلطنة على النفس فروع واما
لا ينافى مما يتفرع عليها السلطنة على النكاح والطلاق فكل من الزوجين لسلطانهما
على انفسهما يزوج نفسه من الآخر ثم يحدث من حصول علقة الزوجية سلطنة اخرى
للزوج على الزوجة من حيث الطلاق وعدمه فان حقيقة علقة الزوجية تسليط المرأة
نفس الزوج على نفسها وجعلها مملوكا له فى جهة ومقتضى تلك السلطنة ان للزوج ابقائها
على الزوجية وطلاقها وهذا هو الوجه فى كون الطلاق بيد من اخذ بالساق ولا ينافى
ذلك سلطنة الاولياء ايضا على الطلاق كالفقيه والاب والجد فانه اذا جاز للولى
النكاح ولاية جاز الطلاق ايضا لا محالة نعم ولاية الفقيه كما عرفت والاب والجد
لا تثبت لهما الولاية على النكاح تستتبع الطلاق ايضا نعم للزوج طلاق مرتين كلما
اراد بخلاف الولى فانه انما يطلق عند الشدة وليس له ذلك بدون ملاحظة المصلحة
او المفسدة وقد يتوهم انه لا يجوز الطلاق استقلالا لغير الزوج فان عموم الروايات
مخصص بقوله الطلاق بيد من اخذ بالساق فالطلاق انما هو وظيفة الزوج لا غير وفيه
ان يد الولى يد المولى عليه فكون الطلاق بيد من اخذ بالساق لا ينافى ثبوت الطلاق
للولى ايضا فان يده يد الزوج فنفوذ طلاقه من قبل الزوج انما هو لان الطلاق بيد من
اخذ بالساق فانه الولى من اخذ بالساق والحاصل ان كلا من الزوجين له تسلط
على نفسه يزوج من الاخر نعم الاصل فى تلك العلقة هى الزوجية فان نظر كل من الزوج
والزوجة الى الزوجة فانها هى التى تمكن نفسها من الزوج وتجعل نفسها فى عرضة المملوكية
والزوج ايضا نظرها الى التملك وجعل التسلط عليها كما ان الطرف الاصيل فى البيع
البايع فان نظر كل من البايع والمشترى الى المبيع والثمن انما هو مقدمة للوصلة الى المبيع
فان مقصود البايع اخراج المبيع عن ملكه وان كان غرضه الوصول الى الثمن الذى هو
بمنزلة الزوج من المبيع ولكن المقصود المشترى ادخال المبيع فى ملكه نعم اصالة
الزوجة

الزوجة فى النكاح ليس كاصالة البايع فى البيع لان تبعية الزوج فى الزوجية ليس
كتبعية الثمن فيها فانه مجرد الة ومقدمة للوصول الى المبيع بخلاف الزوج ولذا
يصح الايجاب فى النكاح من الطرفين بخلاف البيع فانه لا يقع الايجاب هناك الا
من البايع فحقيقة النكاح هى العلقة الحاصلة بين الشخصين وهذه العلقة
التى بينهما بمنزلة الحبلين المتصلين احدهما من طرف الزوج والآخر من طرف
الزوجة وهذا الاتصال هو الذى يعبر عنه بعقدة النكاح كما فى قوله تعالى او يعفو الذى
بيده عقدة النكاح ثم تنتزع من تلك العلقة رقية ضعيفة للزوجة فان مقتضى
هذه العلقة مملوكية الزوجة وسلطنة الزوج عليها سلطنة ضعيفة بالنسبة الى الملك
الرقبة وتلك السلطنة التى على الزوجة بمنزلة حبل ممدود واحد طرفيها فى رقبة
الزوجة والآخر بيد الزوج وهذه السلطنة حق لكونها سلطنة على الشخص قابل
للاسقاط والعفو بالمعنى الاعم اى جعل الحبل على عاتقه فان الطلاق جعل الحبل
على غاربها كما ان السلطنة على العبد ايضا حق يقبل الاسقاط بهذا المعنى
فان العتق ايضا جعل العبد مستقلا يجعل حبله على عاتقه نعم مثل هذه الحقوق لا
يقبل الاسقاط بالمعنى الاخص الذى هو الابراء والعفو عما فى الذمة فان المولى
والزوج لا يستحقان شيئا فى ذمة العبد والزوجة كى يبرءا ذمتهما عن ذلك وانما
يستحقان انفسهما وقد مر ايضا ان هذه السلطنة المنتزعة من علقة الزوجية
لا تقبل النقل والانتقال فانها دائرة مدار الضيق ودائرة الحق وسعتها والزوجية
لما كانت موضوعة لهذا الحق كان الحق دائرا مدار الموضوع فمع بقاء الموضوع يستحيل
انتقال الحكم كما مر ثم ان تلك السلطنة المنتزعة من علقة النكاح هى المنشأ للسلطنة
على الطلاق فانه اذا كان طرف الحبل بيد الزوج كان له ارساله وان لا يلزمه بان
يجعله على عاتق المرأة فمن هنا ظهر ان السلطنة على الطلاق من سنخ السلطنة على
النكاح فان السلطنة على النكاح من فروع السلطنة على النفس التى لا تقبل النقل
والاسقاط والسلطنة على الطلاق وان لم تكن من فروع تلك السلطنة بل من

فرع السلطنة على الزوجة الا انها ايضا لا تقبل الاسقاط والنقل والانتقال و
وان كانت على الشخص اما عدم قابليتها للاسقاط فان منشاها اعني السلطنة
على الزوجة علقة تامة بالنسبة اليها واما عدم قبولها للنقل والانتقال فلتبعيتها لمنشاها
والمفروض ان منشاها قائم بخصوص الزوج فلا يعقل قيامها بغير من قام به منشاها
نعم يظهر ان جعل الطلاق للزوجة او لغيرها مطلقا او اذا غاب الرجل مدة معينة بان يستقل
غير الزوج في اجراء الطلاق ولا ينعزل بعزله ولا يعتبر رضاه بين الفساد واشتراط
ذلك في ضمن العقد شرط فاسد مفسد للعقد كما كان ذلك شايعا في بلاد خراسان
هذا حال السلطنة على الطلاق واما حق الرجوع بعد الطلاق في العدة الرجعية
فهل هو حق قابل للاسقاط والصلح مثلا او حكم لا يقبل شيئا من ذلك وعلى تقدير الحقية
ايضا لا اشكال في عدم قابليته للنقل والانتقال لتعلقه بالمرئة فان موضوعه هو الزوج
بالخصوص فقد لان منشاها حصول الفرقة بالطلاق وكون العدة فترة كثلاثة
ايام في خيار الحيوان وكون المتبايعين في خيار المجلس فيكون جواز الرجوع في ٤٢ المجلس صح
سلطنة جديدة بعد زوال السلطنة الاولى وكون انقضاء العدة جزء السبب
الموجب للفرقة فالطلاق مع انقضاء العدة موجب لزوال السلطنة الاولى فما لم
ينقض العدة فالسلطنة على الزوجة باقية والسلطنة على الرجوع من شئون تلك
السلطنة لا انها سلطنة جديدة ولذا قال الشيخ قده في المبسوط ان المطلقة الرجعية
زوجة حقيقة ولذا ترتب عليها جميع آثار الزوجية من النفقة والكسوة ويتحقق الرجوع
اليها بالنظر والاستمتاع والمواقعة ولو على وجه الحرام بان لم يكن قصد الرجوع فيتحقق
الرجوع قهرا ولا يقع شيء منها على وجه الحرام وهذا هو المحقق انه لا ينبغي هنا
يكون حق الرجوع حكما شرعيا غير قابل للاسقاط والصلح والاقرب انه حق يقبل
الاسقاط والصلح ويظهر ذلك لما عرفت ان الطلاق اسقاط للسلطنة الاولى
بجعل الحبل على غاربها فتلك السلطنة تزول بالطلاق بالمرة لكنها تسقط
بالاجزاء المنقطعة ويحتاج في حلها بعد ذلك الى عقد جديد وفي الاثناء جعل حق للزوج

العدة

في العدة فله اعمالها واسقاطها ووجوب النفقة والكسوة مع حصول الفرقة بينهما
بالطلاق لاجل ان تربص المرئة بعد الطلاق ثلاثة قروء انما هو لاحترام الرجل
كي لا يختلط بمائه ماء رجل آخر ولذا اوجب الشارع النفقة والكسوة وليس ذلك
لان المطلقة الرجعية زوجة حقيقة كما هو مذهب الشيخ قده مع ان اصل السلطنة
المترتبة على العقد كانت حقا قابلا للاسقاط ولو بالمعنى الاعم اعني جعل الحبل
على غاربها ممن عليه الحق كما هو معنى الطلاق ولا شبهة ان تلك السلطنة ولو كانت باقية
بعد الطلاق لكنها تضعف بتحقق الطلاق الذي هو جزء السبب الموجب للفرقة
فكان الرجل بعد الطلاق يستحق شيئا في ذمة المرئة فيصح فيه الاسقاط
بالمعنى الاخص اعني الابراء وكذا الصلح وغيره وبالجملة لا وجه لكون الرجوع بعد
الطلاق حكما ولو قلنا ببقاء السلطنة الاولى فان ذات تلك السلطنة حق ولقوتها
قبل الطلاق لم يصح فيه الابراء فانه مستحق لنفس المرئة فاذا جعل حبلها على
غاربها استضعف هذه السلطنة فصار الرجل كانه يستحق في ذمة المرئة شيئا فيصح
الابراء والصلح ونحوهما مع انه لا شبهة في ان الطلاق اسقاط لهذه السلطنة ولا ان له
لها فالسلطنة على الرجوع سلطنة جديدة لا محالة ونظير ذلك ان يعتق المولى عبده
ليزوج بنته منه ويشترط عليه ان لا يفترقا ولا يزوج امرئة اخرى على بنته
فاذا افترقا يرجع الى الرقية ويبطل العتق فانه يخرج العبد بالعتق وتزول
السلطنة الحقية عليه ثم ان المولى يجعل لنفسه حقا على العبد يسلط على ارجاعه الى الرقية بسلطنة
جديدة تصلح للعفو والاسقاط نظير ارجاع المطلقة الرجعية الى الزوجية فقد تبين
ان السلطنة على الطلاق من آثار الحبل الذي هو عبارة عن الزوجية المتفرعة
للزوجية والحبل الاول الذي في الحقيقة حبلان احدهما من طرف الزوج والآخر
من طرف الزوجة يتفرع عليه ايضا حقوق للزوجة بالنسبة الى الزوج كاستحقاقها
للاضطجاع معه ليلة في كل اربع ليال وللمواقعة مرة في كل اربعة اشهر وكذا النفقة
والكسوة بما هو المتعارف بين الناس فهذه حقوق للزوجة على الزوج فلها الزام

الزوج على الاضطجاع معها في الليلة الرابعة وفي رأس الشهر الرابع على المواقعة وكذا
في النهار والليل على النفقة وهكذا فاذا لم ينقض الليل او النهار او السنة مثلا بالنسبة
الى الكسوة ليس لها اسقاط ذلك ولا النقل والانتقال فان تمام النهار او السنة
ظرف للنفقة والكسوة فاسقاطها في اثناء النهار او السنة اسقاط ما لم يجب نعم بعد انقضائها
يستقر حق المرئة للنفقة والكسوة فلها الاسقاط والنقل والانتقال والهبة الى
غير ذلك هذا بالنسبة الى خصوص الكسوة والنفقة واما حق الاضطجاع والمواقعة
فلا معنى للاسقاط فيها ايضا فانها في كل جزء من اجزاء الليلة تستحق المبيت مع الرجل فلا
يعقل اسقاط حقها بان لا يجوز لها الزام الزوج على المبيت في الاجزاء الاخر فان
هذا اسقاط ما لم يجب وكذا المواقعة فانها تستحقها مرة في مدة اربعة اشهر فلا يصح
الاسقاط بان لا يكون لها الزام الزوج بذلك لعدم استقرار حقها فيكون اسقاطه
اسقاط ما لم يجب لعدم اختصاص حقها بوقت دون وقت من اربعة اشهر وبعد
انقضاء المدة ايضا لا معنى للاسقاط لان هذه الايام والاشهر اوقات مضروبة للحق
فاذا انقضت فات محل الحق كانقضاء العدة بالنسبة الى حق الرجوع وهذا بخلاف
النفقة والكسوة فانه لم يضرب لها وقت محدود وانما الوقت فيها من المقدرات
الاتفاقية ومن هنا يظهر الحال في الاجير ايضا فانه قبل انقضاء المدة لا معنى للاسقاط بانه
لا يجوز للمستاجر ان يعود الى حقه بالنسبة الى باقي المدة فانه في كل جزء منها مستحق للانتفاع
به فقبل استقرار الحق في ذمة من عليه الحق لا يعقل الاسقاط نعم اذا امتنع الاجير
من الانتفاع حتى مضت المدة يستقر الحق في ذمته فله الابراء والمطالبة والمدة
المضروبة هنا ايضا من المقدرات ولذا يصح الاسقاط هنا بعد انقضائها وكذا
العين المستاجرة فقبل استقرار الحق مع الموضوعية لكل من الاسقاط والنقل و
الانتقال ثم انه اذا لم يصح اسقاط حق الاضطجاع فلا اشكال في عدم صحة نقله ايضا
اما بالنسبة الى غير الزوجة فواضح لكونها واسطة في العروض واما بالنسبة اليها فلا يصح
ايضا فان هذا الحق ليس للزوجة المطلقة وانما هو قائم بخصوص هذه الزوجة

كقيام

كقيام مثله بالزوجات الاخر فاذا كان للرجل اربع زوجات مثلا فكل ليلة بالخصوص
يستحقها واحدة منها بالخصوص ولذا اذا لم يتعين يحتاج في التعيين الى القرعة
لتعلق حق كل منها بالليلة فاذا كان للزوجة الزام الزوج بالمبيت فاذا لم ترد ذلك
فهل لها ان تمنعه من الاضطجاع مع الزوجة الاخرى الشريكة لها ام لا قلنا ليس لها
ذلك لعدم سلطنتها على ذلك وانما هي على الالزام على الاضطجاع معها او ان بات
مع زوجة اخرى فقد تحصل ان وجوب النفقة والكسوة للزوجة على الزوج حق
يصح بعد الاستقرار للاسقاط والنقل والانتقال واما وجوبها للاولاد على الاب
والجد بل لفقراء الارحام على الارحام مطلقا فليس حقا ضرورة ان الاب اذا لم ينفق على الابن
انما عصى الله لا ان ذمته تكون مشغولة للابن مثلا بحيث يصح له المطالبة والابراء
وهكذا وانما ذلك حكم الله ثابت في الشرع ووجهه حفظ النفوس من التلف ولذا
كان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض يثبت ذلك الحكم اولا للارحام للاولوية ومع
عدمهم للحاكم ومع عدمه او عدم بسط يده لسائر المسلمين على الوجه الكفائي بحيث
يسقط بالقيام واحد من الباقين ومن المعلوم انه ليس للفقراء في ذمة الاغنياء
شيء بمعنى انهم ليسوا مديونا لهم وان كانوا عاصين في ترك ذلك ومن هذا الباب
وجوب غسل الميت وصلوته وتجهيزه وتكفينه للارحام اولا الاولى ثم الحاكم
ثم المسلمون فيه سواء ومما يتفرع على السلطنة على النفس الضمان في الوكالة والوديعة
والعارية مع التفريط والتسامح فان الوصي والوكيل مثلا اذا قبلا النيابة فقد جعلا المال
في عهدتهما وصارا في وثاقهما فان الموكل والمودع انما يأتمنان الوكيل والوصي في مالهما
ومعنى ائتمانهما ان يكونا بمنزلة المالك في حفظ المال والتصرف فيه ومن المعلوم ان
المالك لا يتسامح في حفظ ماله والتصرف فيه فاذا فرطا او تسامحا فقد خرجا عن كونهما
بمنزلة المالك فيضمنان لا محالة ولذا لا ضمان لهما مع التلف بلا آفة او تسامح لكونهما في
بمنزلة المالك والشخص لا يضمن ماله فالوكيل او الوصي اذا اقدم على الوكالة او الوديعة
فقد اقدم على الضمان عند التفريط والتسامح فان هذا مقتضى قبول الامانة الخ

لسلطانه على نفسه بجعل مال الغير في عهدته ويصير في ذمته فيجب عليه التودعي في حفظ
المال ولا يجوز له رفع اليد عنه ما لم يتمكن من ايصاله الى صاحبه وكذا الوكيل بعد قبوله
الوكالة يجب عليه ان يتصرف فيه في محله بان يبيعه في وقته او يشتريه كذلك فاذا تخلف عن
وقت البيع والاشتراء وصار في ذلك خسارة على المالك بان نقص قيمة المبيع
او زاد عند الاشتراء فهو ضامن للنقص او الزيادة ومن فروع تلك السلطنة ايضا عدم
توقف الوكالة والوديعة والوصية والوقف ونحو امثال ذلك على القبول وكونها
ايقاعات صرفة فانك قد عرفت ان حقيقة الوكالة هي الاستنابة في التصرف وهذه
جهة راجعة الى الموكل ولا دخل لغيره في تحقق ذلك اصلا فانه لسلطنته على نفسه
وماله له ان يستنيب غيره عنه في التصرف في ماله فاذا استناب واحدا وان لم يعلم
ذلك بالاستنابة فقد صار نائبا ومأذونا في التصرف وان لم يرض بالنيابة
ولم يقبلها بان رد النيابة وابى عن ذلك ومع ذلك يجوز له التصرف من غير ان
يقبل النيابة لان حقيقة الوكالة اعني الاستنابة والاذن في التصرف قد تحقق
بانشاء الموكل وصار الشخص وكيلا ومأذونا في التصرف فان ذلك من جهات سلطنته
على نفسه وماله فلو تصرف في مال الموكل فصار ثم انكشف كونه مأذونا في التصرف فلا اشكال
في نفوذ تصرفه عن المالك واباحة فعله ولذا يجوز له التصرف بعد الرد مع عدم
الرضا بالوكالة وليس ذلك لكون التصرف قبولا فعليا فان المفروض انه لا يقصد
الانشاء بالتصرف ولا يقصد ذلك ابدا وانما يتصرف تفضلا وكذا يجوز له القبول
بعد الرد ايضا فانه بمقتضى سلطانه على نفسه له ان يقبل النيابة وان لا يقبل ولا
يمكن اجباره على شيء من ذلك وكذا الموكل لسلطنته على نفسه جعله نائبا ومأذونا في التصرف
فما دام الموكل على ذلك يجوز لمن جعله نائبا التصرف وان لم يرض بالنيابة بل ردها
فان رده لا اثر له في انشاء الموكل بان يرفع اثره فان ذلك فرع سلطانه على الموكل
نعم اثر الرد راجع الى نفسه فاذا قبل الوكالة فقد ضمن نفسه بالمال وجعلها
في ذمته وصار المال في عهدته فيجب التصرف في محله ولا يجوز له ان يتعداه

او يعزل نفسه عن الوكالة ويرفع اليد عن المال مع علمه بالتمكن من ايصاله الى الموكل
فانه بعد القبول يجب حفظ المال الى ان يوصله الى صاحبه فان معنى قبوله جعل
نفسه في ذمة المال وصيرورته ضامنا به بالاتلاف في اذا رد الوكالة مثلا فلا يصير في
ذمته المال ولا يجب عليه حفظه وان جاز له التصرف بمقتضى صيرورته نائبا بالاستنابة
فالاثر المترتب على القبول انما هو كون المال في عهدته واما بالنسبة الى تحقق الوكالة
فلا اثر لقبول الوكيل اصلا وانما ذلك من شؤون سلطنة الموكل على ماله ونفسه فيستحيل
ان لا يتحقق النيابة بالاستنابة فان مرجع ذلك الى تخلف الشيء عن نفسه فظهر
ان الوكالة ايقاع صرف ولو توهم انه عقد فاسد فان العقد ما يحتاج في تحققه الى الانشائين
ولو كان الانشاء الاخر مطاوعة صرفة كما في الهبة كما ستعرف انشاء الله تعالى واما الوكالة
فانما يتحقق بانشاء واحد وهكذا الوصية والوقف فان حقيقة الوصية بالمال او الولاية
استخلاف الشخص بالنسبة الى امواله او الاولاد الصغار وذلك من شؤون سلطنته
على نفسه وماله وولده فلا يعقل ان يكون للغير دخل في تحقق ذلك وانما يتحقق
ذلك بانشاء الموصي فباستخلافه صار خليفة قهرا كما ان الوراثة خلافة قهرية من
جانب الله بالنسبة الى التركة الارحام مثلا فلا اثر لقبول الموصى له اصلا في تحقق
الخلافة بل اذا قبل الموصى له بالمال في الوصية بالمال دخل في ملكه بعد القبض فانه جعل
مصرفا للمال فعلا كما في الزكوة والخمس فان الفقير والسيد جعل مصرفا للزكوة
والخمس مع بعض الوجوه لا مطلقا بحيث لا يبقى لها مصرف مع عدم الفقير والسيد
فيجوز للموصى له رد الوصاية وقبولها بعد الرد وقبله في حيوة الموصي وبعدها
وما يقال من انه ليس له ان يطلع بالوصاية الا بعد موت الموصي فيجب له القبول
لا وجه له فانه لسلطانه على نفسه له ان يقبل وان لا يقبل ولا معنى لكونه ملزما في
القبول بل له القبول ايضا ولو رد في حيوة الموصي نعم اذا قبل في حيوته فليس له
الرد بعد مماته فان مقتضى قبوله وجوب التصدي بالامور للصغار لغيره
لهم بالاستخلاف ولزم ذلك بالقبول اذا قبل في حيوته ولا يتمكن من رفع اليد

عنهم لبقائه في بلاء او نقل تبين مما ذكرناه حقيقة العقد والايقاع وان الضابط
في تميز الايقاع عن العقد هو ان كلما توقف تحقق حقيقته على انشاء طرفين
ولم يكن للطرف الاخر دخل في تحقق حقيقته اصلا فهو الايقاع كالوكالة والوصية
والوديعة والعارية والرهن والطلاق والابراء فان ذاتها انما يتحقق بانشاء
الموجب كما عرفت وما توقف تحقق ماهيته على الانشائين من الطرفين سواء
كان الانشاءان ايجابيين كما في الصلح او ايجابا وقبولا وسواء كان القبول ايضا
مطاوعة صرفة بان لا يترتب عليه نقل شيء كما في الايجاب فهو الهبة او مع وقوعها
النقل كما في البيع والاجارة والنكاح فان قبول الزوج ليس مطاوعة صرفة
فانه ايضا يجعل نفسه زوجا للمرأة كما تجعل نفسها زوجة فهو ايضا ركن في النكاح
في مرتبة الزوجة وهذا اوضح والوجه في احتياج العقود الى الانشائين ان حقيقتها
هو الربط الخاص بين الشيئين ولهذا الاعتبار يطلق عليها العقد فانه قد تقرر في محله
ان العقد لغة ضد الحل وهو مشتمل على جهات ثلاث الربط والشد والحقيقة التي
العقدة ويستعار به باعتبار كل جهة عن كل ما يوجد فيه تلك الجهة فاطلاق العقد
على العقود المقابلة للايقاعات انما هو باعتبار الربط فان حقيقة البيع هو
الربط الخاص بين المالين اعني البدلية كما ان حقيقة النكاح هو الربط الخاص
بين الشخصين اعني علقة الزوجية وحقيقة الهبة الربط بين المال والشخص
واذ قد عرفت ذلك اتضح لك وجه الحاجة الى الانشائين في العقد فان كلا من
الطرفين في النكاح مثلا لسلطنته على نفسه يجعل نفسه زوجا من الطرف الاخر
واما جعل الطرف الاخر ايضا زوجا لنفسه فلا سلطنة له على ذلك فانه فرع السلطنة
على الطرف الاخر والمفروض انه لا سلطنة لاحدهما على الاخر فتحقق الربط يتوقف
على انشاء الطرفين وكذلك البيع فان كلا من المتبايعين لسلطانه على نفسه وماله
يجعل ماله بدلا عن مال الاخر فان هذا هو الامر الراجع اليه واما كون مال الاخر
ايضا بدلا عن ماله من جهة راجعة الى الطرف الاخر ولا سلطنة لاحدهما على الاخر

فيحتاج

في تحقق مفهوم ذلك ومن هذا القبيل الهبة فان معنى التمليك اخراج المال عن ملكه و
ادخاله في ملك الاخر ومن المعلوم ان ادخال المال في ملك الشخص قهرا عنه غير معقول
لسلطانه على نفسه ولا سلطنة لغيره عليه ولذا لا يتحقق الهبة بدون المطاوعة
من المتهب وهذا هو السر في كونها عقدا فمن هنا ظهر ضعف ما يكتب في العقد من الانشائين
يعني ان ذاته لا يتقوم الا بهما كما زعم وظهر ايضا ان رد القابل الايجاب بان يقول
المشتري او المتهب ما اشتريت او ما اتهبت لا اثر له في تفسيخ الايجاب وجعله لغوا فله
القبول بعد الرد ايضا اذا لم يكن هناك انفصال معتد به فان المفروض ان كلا من
الطرفين في عرض الاخر في ايجاد المعاملة فكل منهما فعل مستقل يتحصل من فعلهما فعل
واحد لا بسيط فكل من المتبايعين مثلا يجعل حبلا من طرف ماله كي يوصله بالحبل
الاخر فلكل من الطرفين انما هو ان لا يجيب حبله واما رد حبل الاخر اليه فليس
له ذلك فان مد كل من الطرفين حبلا من طرفه انما هو مقتضى سلطنته على ماله
فرد حبله اليه مناف لسلطنته على ماله فانه الا ان الطرف الاخر له ان لا يجيب حبلا
فلا تتم المعاملة نعم في العقد الفضولي لا يجوز الرد بعد الامضاء وبالعكس فان
العقد الفضولي في الحقيقة جسد خال عن الروح والامضاء روح لذلك الجسد
وحقيقة الامضاء جعل العمل الواقع عن الغير مستندا الى نفسه فكانه واقع عن نفسه
غاية الامر كما في الوكالة غاية الامر ان الاذن هناك متقدم وفي الفضولي متأخر
وهذا هو الفرق بين العقد الواقع عن الوكيل والفضولي فالعقد الذي هو
بمنزلة الجسد الخالي عن الروح وروح الاثر بين الامرين فعلى تقدير الرد
في الفضولية يصير نقلها الى الاذن والامضاء المستقر في الصحة ولذا اذا رد العقد
الواقع عن الفضولي لا يجوز له الامضاء بعد ذلك وهذا بخلاف العقد الواقع
عن الشخص نفسه فان القبول ليس امضاء للايجاب وان كان يعبر عن الاجراء
ايضا بالقبول فان كلا من الايجاب والقبول جزء الى صاحبه وكل من الطرفين في مسئلة
عرض الاخر في مرحلة الايجاد وقوام المعاملة من حيث الايجاد انما هو بهما معا ولكن

لايتقرف من قبل القابل كي يحتاج الى امضائه ولايتوهم ان البايع مثلا يجعل ما له بدلا عن مال المشتري وما له بدلا عن مال نفسه ولذا يحتاج الى امضاء المشتري فانه يلزم في الفضولي لا الحقيقي لانه يلزم ان لا يكون عقد غير فضولي اصلا ويكون جميع العقود فضولية وهذا لم يذهب احد من اهل العلم ولا يكون في معنى المركب العقد من الانشائين فانه يتحقق بالايجاب فقط والقبول من المشتري امضاء للجزء الى الآخر الذي يلزم ان يكون مركبات الفضولية وغيرها وكل ذلك بين الفساد فان لكل من الطرفين استقلالا في ايجاد المعاملة ولا نظر لاحدهما مع الآخر اصلا وبهذا الاعتبار يطلق على كل منهما البيع الذي هو من صيغ الفاعل فان مبدأ الفعل انما منطبق على من كان به قوام الامر وهذا معنى الفاعلية كما في الميت والسيد وهي الواضح ان قوام المعاملة انما هو بكل من البايع والمشتري فهما سيان في هذا النحو من الفاعلية ولتعميم ثبوت الخيار على كل من قام به الامر عبر بالبيع في الحديث فقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فيشمل الحديث كلا من البايع والمشتري والولي والوكيل المطلق وان لم يكن حقا للآخرين فان كل واحد منهم يتقوم به احد المعاملة نعم خصوص صيغة الفاعل لا يطلق الا على صاحب المبيع فلا يصح اطلاق البايع على المشتري مع انه يفهم منه للبيع ولا يصح تحقق البيع به لان الاسناد الحقيقي والوجه في ذلك ان المبيع اعظم في الركنية فان نظر كل من البايع والمشتري مقصور على اخراج المبيع عن ملك البايع وادخاله في ملك المشتري والثمن توطئة للوصول الى ذلك لا انه لا نظر اليه اصلا بل النظر بالاصالة انما هو الى المبيع ولما كان صاحبه فكان موجد البيع في الحقيقة انما هو صاحب المبيع والمشتري متمم في تلك الجهة وان كان في عرض البايع في تقوم المعاملة به فالبايع لكونه اصلا في الايجاد لم يصح اطلاق الفاعل على غيره والمشتري لكونه ممن يتقوم به احد المعاملة اطلق عليه صيغة البيع وهكذا الحال في عقد يكون فيه احد الركنين الواحد اصلا كالاجارة والهبة فان كلا من الطرفين له دخل في ايجاد الاجارة والهبة الا ان صاحب المال اصيل في ذلك لكون النظر مقصورا على ماله فلا يقع الطلاق الموجر والرا

ع

على الطرف الآخر اعني المستاجر والمتهب وبما ذكرنا اتضح انه ليس شيء من الوقوف والصدقات عقدا اما الصدقات الى غير الوقوف فواضح فان حقيقة الصدقة جعل المال في الخيرات وفي سبيل الله وتمحض المال في تلك الجهة انما هو بتعيين المالك وجعله ماله في سبيل الله فتحقق عنوان الصدقة لا يتوقف على ازيد من تعيين المتصدق فالمال يعنون بهذا العنوان بمجرد تعيينه في تلك الجهة وهذا انما هو من شؤون سلطنة الشخص على نفسه وماله فان الشخص لسلطانه على نفسه وماله يصرف في امواله بما يشاء فاذا عين ماله في الخيرات تعين في ذلك لله وما له لا يعقل توقف ذلك على قبول المتصدق له والا لزم عدم تسلط الشخص على نفسه وماله نعم دخول المتصدق به في ملكه يتوقف على رضاه فان التمليك القهري ينافي سلطنته على نفسه فدخوله في ملكه يتوقف على القبض فللمتصدق قبل القبض الرجوع عما تصدق به وبعد القبض لا يجوز فانه علل في الاخبار بانه من قبيل الرجوع في الهبة فتوهم كون الصدقة عقدا في غاية الفساد مع انها اما واجبة او مستحبة والواجبة هي الزكوات مطلقا ولها مصارف كثيرة كالقناطر والمساجد وعساكر المسلمين ومن جملتها الفقراء والمساكين فكلها على نسق واحد بمعنى انها مصرف للصدقة لا انها تستحق في غير الفقراء من المصارف مع عدم تعقل الرضا فيها فضلا عن القبول كما في هذه المصارف الخاص فالمال انما يتمحض في الزكوية بتعيين المالك لا ان للفقير ولاية على المال فانك قد عرفت ان الفقير احد المصارف وربما يكون مصرف آخر غير الفقراء منه فيجب صرف الزكوة فيه فكيف يتوهم كون الفقير صاحبا للمال قبل القبض نعم يملك بعد القبض وهكذا الصدقات المستحبة فلها ايضا مصارف عديدة كالفقراء بل الاغنياء ايضا من جملة المصارف فلو كانت عقودا لزم ان ينحصر فيها في الاولين وبالجملة ان موارد الصدقات تنادي باعلى صوتها انها لا تتوقف على الانشاء ولو من طرف واحد كي تكون ايقاعات فضلا عن ان تكون عقودا او من موارده بذل الزاد والراحلة للحج والضيافة لطلاب العلم او غيرهم فانها ايضا جعل المال في الخيرات

من غير ان يكون هناك انشاء من طرف الباذل والمضيف ومن هنا ظهر ان اتحاد الصدقة مع الهبة انما هو في مجرد كونها عطية مجانية واما بالنسبة الى الحقيقة فبينهما غاية التباين فان الهبة تمليك ولذا يعتبر فيها القبول بخلاف الصدقة فان التصدق لا يعرف لانها ليست تمليك واما الوقف فحقيقته التصدق بمنفعة العين الموقوفة على وجه الاستمرار فهو ايضا قسم من الصدقات واستقلاله بالبحث لخصوصية المتصدق به وليس حقيقته ما هو المتعارف عندهم من تحبيس العين وارسال المنفعة نعم ذلك من لوازمه فانه لا استمرار للتصدق الا بتحبيس العين لا محالة وهو تفسير باللازم صرف وتوهم كونه عقدا لا وجه له فان التصدق بالمنفعة جهة راجعة الى المالك لا غير فهو بسلطانه على نفسه وماله يجعل ماله مصرفا لأن من آثار تلك السلطنة ارجاع ما يتسلط عليه الى اي جهة شاء فبمجرد ارجاع احد ماله الى غيره يتمحض في هذه الجهة وبمجرد تحقق عنوان الوقف يخرج عن ملكه ويلزم ولا يجوز له الرجوع الى المال ولو لم يقبض العين الموقوفة بخلاف غيره من الصدقات الواجبة او المستحبة فانما يجوز فيها الرجوع قبل القبض كما عرفت والوجه في ذلك ان التصدق في غير الوقف انما هو بنفس العين ولزوم الصدقة بعد القبض لكون الرجوع فيها من قبيل الرجوع في الهبة وهذا العنوان لا يتحقق في العين المتصدق بها الا بعد وصولها الى المتصدق عليه وفي الوقف انما يتصدق بالمنفعة ولا تقبل للاقباض في بعض الموارد كما في وقف العبيد والجواري والكتب ولا تكون موجودة في زمان الوقف في موارد اخر فالمنفعة لا تقبل للاقباض في الاعيان ولذا يلزم الوقف بمجرد تحقق عنوان الوقفية من غير ان يقبض العين الموقوفة فقد ظهر بما ذكرناه انه لا دخل في تحقق عنوان الوقفية ولو وصل الى شخص الا تعيين المالك ماله في تلك الجهة فلا يعتبر في الوقف رضا الموقوف عليهم فضلا عن قبولهم ولا يبقى وجه لكون الوقف من العقود لا سيما العام

والخاص

والخاص ومنشاء توهم كون الوقف مطلقا من العقود تسليم العقدية في الوقف الخاص وهو حقيقة واحدة فلا معنى لكون الوقف ايقاعا في مورد وعقدا في مورد آخر ومن هنا حكموا بوجوب القبول في الوقف العام ايضا غاية الامر انه لا يمكن القبول من الموقوف عليهم فيقبل ولي المسلمين من قبلهم وبما ذكرناه ظهر انه لا وجه لتسليم العقدية في الوقف الخاص كي يترتب عليه الالتزام بها في العام ايضا فان تعيين المصرف للمال امر راجع الى المالك فانه لسلطنته على ماله يرجع ماله الى اي جهة شاء كما في الوقف العام ولا معنى لتوقف ذلك التصرف على رضا شخص وقد عرفت ان ذلك ليس تمليكا كي يحتاج الى القبول كما في الهبة وان كان مشاركا معها في النتيجة الا ان الحكم يتفاوت باختلاف العنوان فالتمليك القهري لا يعقل لمنافاته مع سلطنة الشخص على نفسه والوقف ليس عنوانه التمليك بل انما هو نظير الميراث فان الوارث وان لم يرض بكونه مرجعا للتركة فهو مرجع لها لا محالة وهكذا الموقوف عليه هذا الكلام مضافا الى انه لا يعقل القبول في الوقف الى حد ايضا فان الوقف على الاولاد مثلا وقف خاص ولا اشكال ان العين الموقوفة انما وقفت للاولاد الموجودين والمعدومين والمعدوم لا يتصور منه اصلا وهذا اقوى شاهد على عدم كونه عقدا او لا وقف حينئذ بالنسبة الى المعدومين وانما يتفرقون فيها بوقف واحد بقي الكلام في معنى الوقف العام والخاص والفرق بينهما والمعروف انه ان كان الموقوف عليهم محصورين فالوقف خاص والا فعام وفيه انه لو كان ذلك مناطا في العموم والخصوص لزم ان يكون وقف صنع الله عليه السلام على اولاده عاما لانهم لا يعقل له الوقف الخاص ولزم ايضا ان يكون الوقف على الطلاب والسادات وقفا خاصا دائما لكونهم محصورين والضرورة قاضية ببطلان ذلك فان كلا من الوقف العام والخاص مقسوم في حق صنع الله مثل ساير الناس فالمناط في العموم والخصوص هو انه ان لم يكن النظر الى اشخاص الموقوف عليهم اصلا بان يكون النظر الى الجهة فهو الوقف العام ويعبر عن ذلك بالوقف على الجهة وان كان الموقوف عليهم هو الاشخاص فان الجهة لا تصلح لان تكون موقوفا عليها وان كان النظر الى

ومن ذريته يتراد
من طائفة خاصة

الى الأشخاص بان يقف العين على كل من وجد في زمان وجود غلة العين
الموقوفة فمن هنا تبين ان الوقف على الاولاد مثلا ينقسم على قسمين تارة
يكون المنظور هو جهة الولادة من غير نظر الى الاشخاص فيكون الوقف فيه كما اذا
ذلك انه لو مات الموجودون من الاولاد عند وجود الغلة قبل قبضها يكون ذلك
للاتين من بعدهم ولا ينتقل الى ورثتهم لتساوي الموجودين والمعدومين
في جهة الوقف وحصول الغلة في ملك الموجودين كان موقوفا على القبض كما لو
تلف وتارة يكون المنظور كل من كان موجودا منهم او لا لكن في زمان وجود الغلة
فالنظر الى الجهة ايضا لكن مع خصوصية الموجودين في زمان الغلة واتفق ذلك انه اذا
مات الموجودون ينتقل الغلة الى الورثة ولو لم يقبضوا في حياتهم فان الغرض ان
الواقف اعتبر خصوصية للموجودين في زمان الغلة وارجع امر الغلة الموجودة
الى الموجودين من ذريته فقد تحصل من ذلك البيان ان الوقف انما يقع على قسمين
تارة يكون المنظور هو الجهة واخرى يكون المنظور هو الموجودين من تلك الجهة
عند غلة العين الموقوفة فالوقف على السادة او الفقراء او العلماء قسمان فكل مورد
يقصر فيه الوقف العام يقصر فيه الى حق الفهم ثم ان من شئون السلطنة على
النفس الجعالة والضمان والحوالة والكفالة اما الجعالة ففي الحكايات الثلاث
فهو كالجعل والجعيلة اسم لما يجعل على شيء وقد اختلفوا في انها عقد او ايقاع
والاكثر على انها ايقاع لعدم خصوصية العامل فان قال صاحب المال من رد عبدي
فله كذا فكل من رده استحق الجعالة ولو كان عقدا لابد من تعيين القابل فلا
طريق الى عقديته اصلا والتحقيق انها لا عقد ولا ايقاع فانه لو كان ايقاعا لاحتاج
الى انشاء صاحب المال لا محالة ولم يستحق العامل اذا عمل بدون وقوع انشاء من
صاحب المال مع انه يستحق اجرة المثل لا محالة نعم يستحق في الجعالة المعينة الا
مرة كما لا يقع النزاع بين العامل وصاحب العمل ولذا اخذ الجعل لو رضا عليه السلام
غلا انه حيث لم يعينوا الاجرة للعامل وقد اشتبه امر الجعالة على الاجارة فقالوا باحتياج
تعيين

تعيين الاجرة في الاجارة مع انها فيها بمنزلة الثمن في البيع فهي احد الركنين
ومع ابهام الاجرة لا يتحقق حقيقة الاجارة فلا يفيد الاستيجار اصلا وبالجملة ان
الجعالة لا عقد ولا ايقاع وانما هي استيفاء والاستيفاء باب في المعاملات
وراء العقد والايقاع وموارده في الفقه كثيرة فمن هذا القبيل الغسل في الحمام
فانه باستيفاء المنفعة والانتفاع يجب عليه اجرة مثل ذلك فان الانتفاع بمال
واحد لا يكون مجانا ولقد يتوهم انه اجارة معاطاتية وهو بين الفساد فانه لا معنى
للتعاطي في الاجارة اصلا لانه لا يتأتى المعاطاة من وجود امرين يتعاطيان به وصاحب
الحمام لا يعطي شيئا للغاسل وذلك لا خفاء فيه ومن هذا القبيل السكنى في البيت
والركوب على الدابة اذا كان كل منهما بغير وجه الاجارة فان ذلك ايضا داخل
في الاستيفاء ومن ذلك امر واحد بان يتصدق عنه في جمع على المعتق وعتقه
بالعتاق بالرجوع منفعته اليه فيضمن للعتق عنه لا محالة ومن هذا القبيل
قولنا اعتق عبدك عني او الق متاعك في البحر ايضا من باب الاستيفاء فلا
حاجة في الالقاء الى وعلي ضمانها فانه يضمن قهرا اذا اعاد منفعة مال الغير اليه وان
نفى الضمان عن نفسه فقد ظهر مما ذكر ان الجعالة انما هي من باب الاستيفاء لا من جهة
كونه عقدا او ايقاعا اما الضمان فحقيقته التعهد وصيرورة الشخص في وثاق مال الاخر
بحيث يكون مرجعا للمطالبة وهو اما باليد وهذا اذا كانت غاصبة فانه يجب رد ما وقع اليد — واما باليد ضمان
على مال الغير يضمن له وان لم يتلف عنده بل تلف عند الاخر فيجوز للضامن لصاحب المال
الرجوع الى الضامن الذي لم يتلف المال عنده والى الذي تلف عنده المال
كما في تعاقب الايدي الغاصبة اذ تلف المغصوب عند واحد منهم فانه يجوز للمغصوب
عنه الرجوع الى كل واحد منهم مع ان الذي هو الذي تلف عنده المال وليس ذلك الا
لصيرورة كل واحد منهم في وثاق المال بحيث يصح للمغصوب عنه المطالبة من كل منهم نعم اذا
رجع الى واحد منهم فله ان يرجع الى من تلف عنده المال فانه انما اشتغل بتدارك الذي ذمته
ما اذا رجع الى الذي تلف عنده فلا رجوع له الى الغير واما بالمعاوضة كما في البيع فانه بعد العقد

والقبول يكون المبيع مضمونا على البايع فانه انما يتعهد ويلتزم بالايجاب بان يكون
المبيع ملكا للمشتري بازاء الثمن المسمى والبيع الذي هو حقيقة البيع انما تنتزع من
ذلك الالتزام والتعهد بعد مطاوعة المشتري ذلك فالاثر المترتب او لا على الايجاب
والقبول انما هو صيرورة المبيع مضمونا على البايع وكونه تحت سلطان المشتري ولو بالاستحقاق
والاثر الثاني الضمان وجوب ايصال المبيع على البايع اليه وعدم استقرار المعاملة قبله
وانفساخها بالتلف قبل القبض فان استحقاق البايع للثمن انما هو بعد الايصال
الموجب للخروج عن عهدة الضمان فلا معنى لاستقراره مع عدم استحقاقه للبدل فلو تلف
المبيع بعد التلف لم يجب ايصاله لانفساخ ما اوجب ذلك ولو لم ينفسخ كان العين باقيا
في حال لم يجب العود وهذا هو الوجه في كون كل مبيع تلف قبل القبض من مال بايعه لعدم استقرار
المعاملة قبله وبالاقباض يخرج عن عهدة الضمان ويصير المبيع مضمونا على المشتري بالمسمى
فقد ظهر ان الضمان هنا ليس من قبيل الضمان باليد او عقد الضمان فان كون المبيع
مضمونا على البايع انما هو بنفس المعاملة ولا اثر له الا وجوب ايصال المبيع الى المشتري
وعدم استقرار المعاوضة قبله وكونه مضمونا على المشتري انما هو باليد لا قبل القبض بالمسمى
ولكن ذلك خصوصية هذا الضمان المعاوضي ومن هنا يظهر ان الاثر الاولي في بيع الكلي
انما هو اشتغال ذمة البايع فان اثر الضمان بالكلي لا يمكن ان يكون وجوب الايصال
بل لا اثر للالتزام بالكلي الا اشتغال الذمة وبالجملة ان الضمان اما باليد واما بالمعاوضة
واما بعقد الضمان على ما زعموه فان بناءهم على ان الضمان عن المديون يعتبر فيه قبول المضمون
له فيكون هذا الضمان بالعقد لا محالة والتحقيق هنا ايضا ان الضمان لا عقد ولا ايقاع
فان التعهد بدين واحد تارة يكون بغير امر المديون واخرى بامره فيما اذا كان
يضمن عنه بدينه وعلى كلا التقديرين لا اشتباه في اعتبار رضا المضمون له فانه ربما يحب
عن اخذ حقه عن الضامن بخلاف المضمون عنه فانه يقتدر مع اخذ حقه عنه مع كل حال
رضاه بضمان الاخر وكونه مرجعا للمطالبة ومن المعلوم الواضح ان الضمان عن شخص
انما هو مقتضى السلطنة على النفس فان الضامن سلطان على نفسه فيتعهد عن اداء حق
عن واحد

عن واحد فحقيقة الضمان انما تتحقق من طرف واحد ولا احتياج الى انشاء الطرف
الاخر نعم خروج المضمون عنه عن عهدة الضمان مع بقاء الدين في ذمته يتوقف
على رضا المضمون له بضمان الضامن ولا فاصل الضمانة والمرجعية للمطالبة انما
يحصل بالتزام الضامن وتعهده فبمجرد التعهد يصح للمضمون له ان يطالب عنه فانه
يصح بذلك خروج المضمون عنه عن العهدة وان كان ذمته مشغولة وانما ينتقل
العهدة الى الضامن فان عجز عن اخذ حقه عن الضامن فان كان حين الضمان كان
قادرا ثم افلس او بان انه افلس من اول الامر ولا يقدر على المطالبة لقهره وغلبته
عليه فليس له ان يرجع الى المضمون عنه وان كان يجب عليه ابراء ذمته من الدين
فقد تبين انه بالضمان ينتقل العهدة والمرجعية للمطالبة لا ان الدين ينتقل الى
الضامن ويبرأ ذمة المديون كما زعم فان اشتغال الذمة بالدين من غير سبب غير
معقول وايضا لو كان الضمان عبارة عن انتقال الذمة لم يبق فرق بينه وبين
الحوالة فانه اذا احال المديون الدائن الى من هو مديون له مثلا او لم يكن عنده مال على
وجه الامانة فلا اشكال انه يفرغ ذمة المحيل عن الدين مع ان الضمان سابق للحوالة
قطعا ومن هنا ظهر ايضا فساد ما يقوله العامة من ان الضمان العقدي
عبارة عن ضم الذمة الى الذمة فانه كما يستحيل اشتغال الذمة الواحدة بالدين
من غير سبب كذلك يستحيل اشتغال الذمم المتعددة بدين واحد نعم يمكن تعلق
العهدة كما في الايادي المتعاقبة على المغصوب لا ان يكون مرادهم من ضم الذمة
الى الذمة ضم العهدة الى العهدة بان يكون الدين الواحد في عهدة اثنين وهذا
امر معقول وان كان هذا الضمان انتقال العهدة كما انه يمكن ان يكون مراد
فقهائنا من انتقال الذمة هو انتقال العهدة بل مرادهم هو ذلك وبالجملة
ان هذا الضمان الذي يسمونه بالضمان العقدي تارة يكون بلا امر فيضمن
شخص عن دين الاخر ولو لم يطلع المديون بذلك وتارة اخرى يكون تسبيبا
بامر المديون ومع كلا التقديرين يرجع الضامن الى المديون بعد الاداء فانه لا

استوفى المنفعة ورجعت اليه فمن الضمان مثل اداء الدين بدون الضمان واخراجه عن الاستيفاء ولا اذكر نبيت حال الحوالة والكفالة وانه يعتبر رضا المحال له ومن يكفل له والتفصيل انما هو في محله رسالة للشيخ المفيد

رسالة للشيخ المفيد

رسالة للشيخ المفيد قدس الله روحه ونور ضريحه في الرد على الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله في تجويزه السهو على النبي صلى الله عليه وآله ثم نقلها الشيخ الجليل علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين العاملي في كتابه المسمى بالدر المنثور من المأثور وغير المأثور بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي اصطفى محمدا للرسالة واختاره على علم للاداء عنه وفضله على كافة خليقته وجعله قدوة في الدين ورحمة للعالمين وعصمه من الزلات وبرأه من السيئات وحرسه من الشبهات واكمل له الفضل ورفعه في اعلى الدرجات صلى الله عليه وآله الذين عبدوا بهم نعم الصالحات وبعد فقد وقفت ايها الاخ وفقك الله لما يرضيه عن الامور وقلنا واياك الحق ودرعا على ما كتبت به في معنى ما وجدته لبعض مشايخك يسنده الى الحسن بن محبوب عن الرباطي عن سعيد الاعرج عن ابي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام فيما يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله من السهو في الصلاة والنوم عنها حتى خرج وقتها فان الشيخ الذي ذكرته زعم ان الغلاة تنكر ذلك وتقول لو جاز ان يسهو في الصلاة لجاز ان يسهو في التبليغ لان الصلاة فريضة كما ان التبليغ فريضة عليه فرد هذا القول بان قال لا يلزم من قبل ان جميع الاحوال المشتركة يقع على النبي فيها ما يقع على غيره وهو متعبد بالصلاة كغيره من امته وليس من سواه نبي والحالة التي اختص بها هي النبوة والتبليغ من شرائطها فلا يجوز ان يقع عليه سهو والصلاة عبادة مشتركة وبها تثبت له العبودية على زعمه وبإثبات النوم عنه ملاشة ربه عز اسمه من غير ارادة له وقصد اليه نفي الربوبية عنه لان الذي لا تأخذه سنة ولا نوم هو الله الحي القيوم وليس سهو النبي صلى الله عليه وآله كسهونا لان سهوه من الله وانما اسهاه ليعلم انه مخلوق بشر لا يتخذ ربا معبودا من دونه وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سها قال وسهونا من الشيطان وليس للشيطان على النبي والائمة سلطان وانما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون وعلى من يتبعه من الغاوين قال والمدعون لسهو النبي صلى الله عليه وآله يدعون انه لم يكن من الصحابة من يقال له ذو اليدين وانه لا اصل للرجل ولا للخبر وكذبوا لان الرجل معروف وهو ابو محمد عمير بن عبد عمرو المعروف بذي اليدين وقد نقل عنه المخالف والمؤالف قال وقد اخرجت عنه اخبارا في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين

ولو جاز رد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز رد جميع الاخبار وفي ردها ابطال الدين والشريعة وسألت اعزك الله بطاعته ان اثبت لك ما عندي فيما حكيته عن هذا الرجل وابين عن الحق في معناه وانا مجيبك الى ذلك والله الموفق للصواب اعلم ان الذي حكيته عنه ما حكيت مما قد اثبتناه وقد تكلف ما ليس من شأنه فابدى بذلك عن نقصه في العلم وعجزه ولو كان ممن وفق لرشده لما تعرض لما لا يحسنه ولا هو من صناعته ولا يهتدي الى معرفته لكن الهوى مرد لصاحبه نعوذ بالله من سلب التوفيق ونسأله العصمة من الضلال ونستهديه في سلوك نهج الحق وواضح الطريق بمنه الحديث الذي روته الناصبة والمقلدة من الشيعة ان النبي صلى الله عليه وآله سها في صلاته فسلم في ركعتين ناسيا فلما نبه على غلطه فيما صنع اضاف اليها ركعتين ثم سجد سجدتي السهو من اخبار الآحاد التي لا تثمر علما ولا توجب عملا ومن عمل على شيء منها فعلى الظن يعتمد في عمله بها دون اليقين وقد نهى الله تعالى عن العمل على الظن في الدين وحذر من القول فيه بغير علم ويقين فقال وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا وقال وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وامثال ذلك في القرآن مما يتضمن الوعيد على القول في دين الله بغير علم والذم والتهديد لمن عمل فيه بالظن واللوم له على ذلك والخبر بسهو النبي صلى الله عليه وآله فيما استعمله في الشرع والدين وان كان الخبر بان النبي صلى الله عليه وآله سها من اخبار الآحاد التي من عمل عليها كان بالظن عاملا حرم الاعتقاد لصحته ولم يجز القطع به ووجب العدول عنه الى ما يقتضيه اليقين من كماله صلى الله عليه وآله وعصمته وحراسة الله تعالى له من الخطأ في عمله والتوفيق له فيما قال وعمل به من شريعته وفي هذا القدر كفاية في ابطال حكم من حكم على النبي صلى الله عليه وآله بالسهو في صلاته فصل مع انهم قد اختلفوا في الصلاة التي زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله سها فيها فقال بعضهم في الظهر وقال بعض آخر منهم بل كانت عشاء الآخرة واختلافهم في الصلاة دليل على وهن الحديث وحجة في سقوطه ووجوب ترك العمل به واطراحه فصل على ان في الخبر

حكيت

نفسه

نفسه ما يدل على اختلاقه وهو ما رووه ان ذا اليدين قال للنبي صلى الله عليه وآله لما سلم في الركعتين الاولتين من الصلاة الرباعية اقصرت الصلاة يا رسول الله ام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فنفى صلى الله عليه وآله ان تكون الصلاة قصرت ونفى ان يكون قد سها فيها فليس يجوز عندنا وعند الحشوية المجيزين عليه السهو ان يكون النبي صلى الله عليه وآله تعمد الاسهاء اذ كان قد اخبر انه لم يسه ولكان صادقا في خبره فقد ثبت كذب من اضاف اليه السهو ووضح بطلان دعواه في ذلك بلا ارتياب فصل وقد تأول بعضهم ما حكوه من قوله كل ذلك لم يكن على انه اخبر عن الكذب مع سهوه في الصلاة بان قالوا انه صلى الله عليه وآله نفى ان يكون وقع الامران معا يريد انه لم يجتمع قصر الصلاة والسهو فكان قد حصل احدهما وهذا باطل من وجهين احدهما انه لو كان اراد ذلك لم يكن جوابا عن السؤال والجواب عن غير السؤال لغو لا يجوز وقوعه من النبي صلى الله عليه وآله والثاني انه لو كان كما ادعوه لكان متى ذكر ابهم من غير اشتباه في معناه لانه قد احاط علما بان احد الشيئين كان دون صاحبه ولو كان كما لا يدرون لوقع الاشتباه ادعوه وكانت دعواهم له باطلة بلا ارتياب ولم يكن النفي لجميع كله وجود احد الامرين معنى لسؤاله من سأل من قول ذي اليدين وهذا هو مع ما قال ايضا غير ما قال لان مثلا السؤال يدل على اشتباه الامر عليه فيما ادعاه ذو اليدين ولا يصح وقوع مثله من متيقن لما كان في الحال فصل ومما يدل على بطلان الحديث ايضا اختلافهم في الجبران للصلاة التي ادعوا السهو فيها والبناء على ما مضى منها او الاعادة لها فاما اهل العراق فيقولون انه اعاد الصلاة لانه تكلم فيها والكلام في الصلاة يوجب الاعادة عندهم واهل الحجاز ومن مال الى قولهم يزعمون انه بنى على ما مضى ولم يعد شيئا ولم يقض وسجد لسهوه سجدتين ومن تعلق بهذا الحديث من الشيعة يذهب فيه الى مذهب اهل العراق لانه تضمن كلام النبي صلى الله عليه وآله في الصلاة عمدا والتفاته عن القبلة الى من خلفه وسؤاله عن حقيقة ما جرى ولا يختلف الفقهاء في ان ذلك يوجب الاعادة والحديث يتضمن ان النبي صلى الله عليه وآله بنى على ما مضى ولم يعد وهذا الاختلاف الذي ذكرناه في هذا الحديث اول دليل على بطلانه واوضح حجة في وضعه واختلاقه فصل مع ان الرواية له من طريق الخاصة والعامة كالرواية

السهو مع

من الطريقين معا ان النبي صلعم سها في صلوة الفجر وكان قد قرأ في الاولة منها سورة النجم
حتى انتهى الى قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فالقى الشيطان على لسانه
تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى ثم نبه على سهوه فخر ساجدا فسجد المسلمون وكان
سجودهم اقتداء به واما المشركون فكان سجودهم سرورا بدخوله معهم في دينهم قالوا
وفي ذلك انزل الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته
يعنون في قراءته واستشهدوا على ذلك ببيت من الشعر وهو تمنى كتاب الله يتلوه قائما و
اصبح ظمآنا وبه قاربا فصل وليس حديث سهو النبي صلعم في الصلوة اشهر في
الفريقين من رواياتهم ان يونس عليه السلام ظن ان الله تعالى يعجز عن الظفر به ولا يقدر على
التضييق عليه وتأولوا قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه على ما رووه واعتقدوه وانه
في اكثر رواياتهم ان داود عليه السلام هوى امرأة اوريا بن حنان فاحتال في قتله ثم نقلها اليه ورواياتهم
ان يوسف بن يعقوب عليهما السلام هم بالزنا وعزم عليه وغير ذلك من امثاله ومن رواياتهم التشبيه
لله تعالى بخلقه والتجويز له في حكمه فيجب على الشيخ الذي حكينا ايها الاخ عنه ان يدين الله
بكل ما تضمنته هذه الروايات ليخرج بذلك عن الغلو على ما ادعاه فان دان بها خرج عن
التوحيد والشرع وان ردها فقد نقض في اعتلاله وان كان ممن لا يحس بالمناقضة لضعف
بصيرته والله نسأل التوفيق فصل والخبر المروي ايضا في نوم النبي صلعم عن صلوة الصبح
من جنس الخبر عن سهوه في الصلوة فانه من اخبار الآحاد التي لا توجب علما ولا عملا ومن عمل
عليه فعلى الظن يعتمد في ذلك دون اليقين وقد سلف قولنا في نظير ذلك بما يغني عن اعادته
في هذا الباب مع انه يتضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلوة
فريضة فعليه ان يقضيها اي وقت ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا
لصلوة فريضة حاضرة واذا حرم ان يؤدي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فريضة فاتته كان
حظر النوافل عليه قبل قضاء ما فاته من الفرض اولى هذا مع الرواية عن النبي صلعم لا صلوة
لمن عليه صلوة يريد انه لا نافلة لمن عليه فريضة فصل ولسنا ننكر ان يغلب النوم الانبياء
في اوقات الصلوات حتى تخرج فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لانه

ليس

ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه
نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل
الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله تعالى فليس من مقدور
العباد على حال ولو كان من فعلهم لم يتعلق به نقص وعيب لصاحبه لعمومه جميع
البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون ان
يودعوا اموالهم واسرارهم ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداع ذلك من تغلبه
النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعه من تعتريه الامراض والاسقام ووجدنا الفقهاء
يطرحون ما يرويه ذووا السهو من الحديث الا ان يشركهم فيه غيرهم من ذوي اليقظة
والفطنة والذكاء والحذق فعلم فرق ما بين السهو والنوم بما ذكرناه ولو جاز ان يسهو
النبي صلعم وهو قدوة فيها حتى يسلم قبل تمامها وينصرف عنها قبل كمالها ويشهد الناس ذلك فيه — في صلوته ح
ويحيطوا به علما من جهته لجاز ان يسهو في الصيام حتى يأكل ويشرب نهارا في شهر رمضان
بين اصحابه وهم يشاهدونه ويستدركون عليه الغلط وينبهونه عليه بالتوقيف على ما جناه
ولجاز ان يجامع النساء في شهر رمضان نهارا ولم يؤمن عليه السهو في مثل ذلك حتى يطأ
المحرمات عليه من النساء وهو ساه في ذلك ظانا انهن ازواجه ويتعدى من ذلك الى
وطي ذوات المحارم ساهيا ويسهو في الزكوة فيؤخرها عن وقتها ويؤديها الى غير اهلها ساهيا
ويخرج منها بعض المستحقين ناسيا ويسهو في الحج حتى يجامع في الاحرام ويسعى — ويخرج ظ
قبل الطواف ولا يحيط علما بكيفية رمي الجمار ويتعدى من ذلك الى السهو في كل اعمال
الشريعة حتى يقلبها عن حدودها ويضعها في غير اوقاتها ويأتي بها على غير حقائقها ولم ينكر ان
يسهو عن تحريم الخمر فيشربها ناسيا او يظنها شرابا حلالا ثم يتيقظ بعد ذلك لما هي عليه
من صفتها ولم ينكر ان يسهو فيما يخبر به عن نفسه وعن غيره ممن ليس بربه بعد ان يكون
مقصورا في الاداء ويكون مخصوصا بالاداء ويكون العلة في جواز ذلك كله انها عبادة
مشتركة بينه وبين امته كما كانت الصلوة عبادة مشتركة بينه وبينهم حسب ما اعتل به
الرجل الذي ذكرت ايها الاخ عنه ما ذكرت من اعتلاله ويكون ذلك ايضا سببا للاعلام

الخلق انه مخلوق ليس بقديم معبود وليكون حجة على الغلاة الذين اتخذوه ربا و
ليكون ايضا سببا لتعليم الخلق احكام السهو في جميع ما عددناه من الشريعة كما كان
سببا في تعليم الخلق حكم السهو في الصلوة وهذا ما لا يذهب اليه مسلم ولا غال ولا موحد
ولا يجيزه على التقرير في النبوة ملحد وهو لازم لمن حكيت عنه ما حكيت فيما افتى من سهو
النبي صلعم واعتل به ودال على ضعف عقله وسوء اختياره وفساد تخيله وينبغي ان يكون كل
من منع السهو عن النبي صلعم خارجا عن حد الاقتصاد وكفى بمن صار الى هذا المقال خزيا فصل
ثم العجب حكمه بان سهو النبي صلعم من الله وسهو من سواه من امته وكافة البشر من غيرهم من الشيطان
بغير علم فيما ادعاه ولا حجة ولا شبهة يتعلق بها احد من العقلاء اللهم الا ان يدعي الوحي في ذلك
ويتبين به ضعف عقله لكافة الالباء ثم العجب من قوله ان سهو النبي صلعم من الله دون الشيطان
لانه ليس للشيطان على النبي صلعم سلطان وانما زعم ان سلطانه على الذين يتولونه والذين هم
به مشركون وعلى من اتبعه من الغاوين ثم هو يقول ان هذا السهو الذي من الشيطان يعم جميع
البشر سوى الانبياء والائمة فكلهم اولياء الشيطان وانهم غاوون اذ كان للشيطان عليهم سلطان
وكان سهوهم منه دون الرحمن ومن لم يتيقظ لجهله في هذا الباب كان في عداد
الاموات فصل فاما قول الرجل المذكور ان ذا اليدين معروف وانه يقال له ابو محمد
عمير بن عبد عمرو وقد روى عنه الناس فليس الامر كما ذكر وقد عرفه بما يرفع معرفته من كنيته
ونسبته بغير معروف بذلك ولو انه يعرف بذي اليدين لكان اولى من تعريفه بتسميته بعمير
فان المنكر له يقول من ذو اليدين ومن هو عمير ومن هو ابن عبد عمرو وهذا كله مجهول غير معروف
ودعواه انه قد روى عنه الناس دعوى لا برهان عليها وما وجدنا في اصول الفقهاء ولا الرواة
حديثا في هذا الرجل ولا ذكرا له ولو كان معروفا كمعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود
وابي هريرة وامثالهم لكان ما تفرد به غير معمول عليه لما ذكرناه من سقوط العمل باخبار
الآحاد فكيف وقد بينا ان الرجل مجهول غير معروف لا يشار اليه مطلقا بالاشتهار فيه
عند العقلاء ومن العجب بعد هذا كله ان خبر ذي اليدين يتضمن ان النبي صلعم سها
فلم يشعر بسهوه احد من المصلين معه من بني هاشم والمهاجرين والانصار ووجوه الصحابة

وسادات

وسادات الناس ولا فطن الى ذلك وعرفه الا ذو اليدين المجهول الذي لا يعرفه احد
ولعله من بعض الاعراب او شعر القوم به ولم ينبهه احد منهم على غلطه ولا رأى صلاح الدين
والدنيا بذكر ذلك له صلعم الا المجهول من الناس ثم لم يكن يستشهد على صحة قول ذي اليدين
فيما اخبر به من سهوه الا ابا بكر وعمر فانه سألهما عما ذكره ذو اليدين ليعتمد قولهما فيه
ولم يثق بغيرهما في ذلك ولا سكن الى احد سواهما في معناه وان شيئا يعتمد على هذا
الحديث في الحكم على النبي صلعم بالغلط والنقص وارتفاع العصمة عنه من العباد لناقص
العقل ضعيف الرأي قريب الى ذوي الآفات المسقطة عنهم التكليف والله المستعان
وهو حسبنا ونعم الوكيل قال في الدر المنثور بعد ما نقل الرسالة تم جواب اهل الحائر عما سألوا
عنه من سهو النبي صلعم ايضا رسالة للمفيد قدس سره في الرد على الصدوق
عليه الرحمة فيما ذهب اليه من ان شهر رمضان لا يكون الا ثلاثين يوما حيث نقل في الفقيه
الاخبار التي تضمنت ذلك ثم قال بعد ما حكي عنه بعد نقلها قال مصنف هذا الكتاب من
خالف هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقى كما يتقى العامة ولا
يكلم الا بالتقية كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد ويبين له فان البدعة انما تماث
وتبطل بترك ذكرها ونقلها ايضا في الدر المنثور حيث قال بعد كلام له مع الصدوق في هذه
المسألة رسالة نقلها بعينها لقلة وجودها ولما فيها من الفوائد وهي هذه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطاهرين ذكرت ايدك
الله ان كتابا لاخ من اخواننا اهل الموصل ورد عليك يكلفك سؤالا عن شهر رمضان
هل يكون تسعة وعشرين يوما كما يكون ثلاثين يوما وهل اذا كان تسعة وعشرين يوما يكون
شهرا كاملا ام لا يطلق عليه الكمال وعن قول من قال بالعدد من اصحابنا وانكر ان يكون شهر
رمضان تسعة وعشرين يوما وما الذي يعتقدونه في ذلك وما الحجة عليهم في فساد ما ذهبوا
اليه منه وعن قوله تعالى ولتكملوا العدة وهل يصح فيها ما فات من الشهر ام هو راجع الى

الشهر نفسه وما ورد عن ابي عبد الله من قوله ان اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا بابعدهما من قول
العامة بالاهلة فصل واعلم ايدك الله ان الكلام في هذا الباب مع استقصائه يطول وقد
عملت فيه كتابا سميته مصابيح النور في علامات اوائل الشهور بخط متوسط في نحو خمسين
مائة ورقة فان ظفرت به اغناك عما سواه في معناه ان شاء الله تعالى غير اني ابلغ لك ما تعتمد
عليها ما تحتاج اليه الى ان يسهل الله تعالى ظفرك بالكتاب المذكور ان شاء الله تعالى القرآن نزل
بلسان العرب ولغتهم قال الله عز اسمه بلسان عربي مبين وقال تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج
وقال تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فاذا ثبت ان القرآن
نزل بلغة العرب ... ومن طلب المكلفون في معانيه مع اللسان وجب العمل بما تضمنه
مع معهود كلام العرب دون غيرهم والاشهر عند العرب انما سميت بذلك لاشتهارها بالهلال
قال الله عز اسمه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات
والارض وقال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى
والفرقان فسمى الله تعالى الاشهر بما وضعت لها العرب بهذه التسمية وقد بينا انها سميت
بالشهور من حيث اشتهرت بالهلال ولكان الهلال علامة في لياليه والهلال انما سمي هلالا لارتفاع
الاصوات عند رؤيته بالتكبير والاشارة اليه ومن ذلك سمي استهلال الصبي اذا بكى فقيل
استهل الصبي يعنون ظهر صوته بالبكاء ونحوه فاذا كان الشهر هو ما اشتهر بالهلال ثبت انه
دليله دون ما سواه وذلك ابطال قول اصحاب العدد في علامات الشهور وانها تخرج بالحساب
ويرفعهم بذلك الحاجة الى الاهلة ويؤكد ما ذكرناه قول الله تعالى يسئلونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج يريد به انها علامات الشهور واوقات الديون وايام
الحج وشهوره وهذا ابطال لما ذكره اصحاب العدد في علامات الشهور وخالفوا فيه
القرآن ولغة العرب وفارقوا بمذهبهم فيه كافة علماء الاسلام وباينوا اصحاب علم النجوم
ولم يعتبروا الى قول المسلمين في ذلك ولا الى قول المنجمين الذين اعتمدوا الرصد والحساب
وادعوا علم الغيب وصاروا بمذهبهم لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء واعتمدوا مذهبا غير معقول
ولا له اصل يستقر عليه الحجاج وعملوا بحدود لا تنضبط الا باضافتها الى الصادق ثم لم يبدوا علما من

علماء

الشيعة وفقهائها واصحاب الحديث منها مع اختلاف مذاهبهم في العدد والرواية الا وهو
طاعن فيه ومكذب لروايته فصل وشهر رمضان من جملة الشهور التي قال الله تعالى
ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله والشهر قد يكون تسعة وعشرين
يوما وهو في الحقيقة شهر كما يكون ثلثين يوما وليس يخرجه نقصانه من استحقاق التسمية
بانه شهر وكيف لا يكون شهرا وهو تسعة وعشرون يوما والقرآن ناطق بان الشهور
عند الله اثنا عشر شهرا واصحاب العدد يعترفون بان منها ستة كل واحد تسعة وعشرون
يوما فقد اثبتوا الشهر شهرا في الحقيقة وان كان تسعة وعشرين يوما وانا نقول بانه
يكون كاملا وان نقص بالاضافة الى الشهر الذي هو ثلثون يوما فكان الشهر الذي هو
ثلثون يوما كاملا بالاضافة الى الشهر الذي هو تسعة وعشرون وهما شهران تامان في
عددهما فصل والذي يدل مع ذلك انه لو وجب على الانسان كفارة في ظهار او
افطار يوم من شهر رمضان او قتل خطأ فصام شهرين متتابعين فابتدأ بالصوم
مع رؤية الهلال فصام شهرا كاملا وشهرا ناقصا يليه او شهرا ناقصا وشهرا يليه
كاملا لكان قد صام شهرين متتابعين ولم يلزمه ان يصوم ستين يوما ولو اتفق
له ان يكون الشهران ثمانية وخمسين يوما لاجزأه في الكفارة وقد صام شهرين متتابعين
وادى ما وجب عليه فثبت ان الشهر يكون شهرا وان كان تسعة وعشرين يوما فصل
واما ما تعلق به اصحاب العدد من ان شهر رمضان لا يكون اقل من ثلثين يوما
فهي احاديث شاذة قد طعن نقلة الآثار من الشيعة في سندها وهي مثبتة في كتب
الصيام في ابواب النوادر والنوادر هي التي لا عمل عليها وانا اذكر جملة ما جاءت به الاحاديث
الشاذة وابين عن خللها وفساد التعلق بها في خلاف الكافة ان شاء الله فمن ذلك حديث
رواه محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن
ابي عبد الله عليه السلام قال شهر رمضان ثلثون يوما لا ينقص ابدا وهذا حديث شاذ نادر
غير معتمد عليه في طريقه محمد بن سنان وهو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته و
ضعفه وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين ومن ذلك حديث رواه محمد بن

يحيى العطار عن سهل بن زياد الادمي عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن ابي
عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل خلق الدنيا في ستة ايام ثم اخرجها من ايام السنة فالسنة ثلثمائة
واربعة وخمسون يوما وشعبان لا يتم وشهر رمضان لا ينقص ابدا ولا تكون فريضة ناقصة
الا ان الله تعالى يقول ولتكملوا العدة وهذا الحديث شاذ مجهول الاسناد لو جاء بعقل صحيح قراءة
او عمل لوجب التوقف فيه فكيف اذا جاء بشيء يخالف الكتاب والسنة واجماع الامة ولا يصح
من صاحب بلاغ ولا ذي تحصيل ولا مسلم ولا منجم ومن عول على مثل هذا الحديث فانما الغفلة له
فقد ضل ضلالا بعيدا وبعد فالكلام الذي فيه بعيد من كلام العلماء فضلا عن ائمة الاسلام عليهم السلام
لانه قال فيه لا تكون فريضة ناقصة وهذا لا معنى له لان الفريضة بحسب ما فرضت فاذا ادّيت
مع التشقيق او التخفيف لم تكن ناقصة والشهر اذا كان تسعة وعشرين يوما ففرض صيامه لا
ينسب الى النقصان في الفرض كما ان صلاة السفر اذا كانت على الشطر من صلاة الحضر
لا يقال لها صلاة ناقصة وقد اجمع اهل الاسلام من القول بان الفريضة اذا اديت مع
التخفيف كانت ناقصة وقد بينا ان من صام شهرين متتابعين في كفارة ظهار فكانا ثمانية
وخمسين يوما لم يكن فرضا ناقصا بل كان فرضا تاما ثم احتج لكون شهر رمضان ثلثين يوما بل
كانت الفائدة فيه كمال صيام عدة الشهر وقد تكمل عدة الشهر ثلثين يوما اذا كان تاما وتكمل
بتسعة وعشرين يوما اذا كان ناقصا وقد بينا ذلك في صيام الكفارة اذا كان شهرين متتابعين
وان كانا ناقصين او احدهما كاملا والآخر ناقصا فصل ومما تعلقوا به ايضا حديث رواه محمد بن
الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن
ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله صام شهر
رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين يوما فقال كذبوا ما صام الا تاما ولا تكون
الفرائض ناقصة وهذا الحديث من جنس الاول وطريقه وهو حديث شاذ لا يثبت عند
اصحاب الآثار وقد طعن فيه فقهاء الشيعة فانهم قالوا محمد بن يعقوب بن شعيب
لم يرو عن ابيه حديثا واحدا غير هذا الحديث ولو كانت له رواية عن ابيه لروى عنه امثال
هذا الحديث ولم يقتصر على حديث واحد لم يذكر فيه غيره مع ان ليعقوب بن شعيب رواية

اصلا

اصلا قد جمع فيه كافة ما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام وليس هذا الحديث منه ولو كان مما رواه
يعقوب بن شعيب لاورده في اصله الذي جمع فيه حديثه عن ابي عبد الله وفي خلو اصله
منه دليل على انه وضع مع ان في الحديث ما قد بيناه بعيد في قول الائمة عليهم السلام وهو الطعن في
قول من قال ان شهر رمضان تسعة وعشرون يوما لان الفريضة لا تكون ناقصة و
الشهر اذا كان تسعة وعشرين يوما كانت فريضة الصوم فيه غير ناقصة كما انه اذا كان فرض
السفر لصلاة الظهر ركعتين لم يكن الفرض ناقصا وان كان على الشطر من صلاة الحضر وكما
ان صلاة العليل جالسا لا يكون فرضها ناقصا كذلك ان صيام الكفارة فصام شهرين ناقصين
لا تكون الكفارة ناقصة وهذا يدلك على ان واضع الحديث عامي عقل بعيد من العلماء وما
انتهى اليه ... ما اضافه اليهم الجاهلون وعزاه اليهم المفترون والله المستعان وهذه الاحاديث
الثلاثة مع شذوذها واضطراب سندها وطعن العلماء في رواتها هي التي يعتمد عليها اصحاب العدد
المتعلقون بالنقل وقد بينا ضعف التعلق بها وفيه كفاية والحمد لله فصل والآثار
الحديث بان شهر رمضان شهر من سائر الشهور يكون تسعة وعشرين يوما ويكون ثلثين
يوما لا لهم فقهاء اصحاب ابي جعفر محمد بن علي وابي عبد الله جعفر بن محمد بن علي وابي الحسن موسى بن
جعفر وابي محمد الحسن بن علي بن محمد صلوات الله عليهم والاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال
والحرام والفتيا والاحكام الذين لا مطعن عليهم ولا طريق الى ذم واحد منهم وهم اصحاب
الاصول المدونة والمصنفات المشهورة وكلهم قد اجمعوا نقلا وعملا على ان شهر رمضان
يكون تسعة وعشرين يوما نقلوا ذلك عن ائمة الهدى عليهم السلام وعرفوه في عقيدتهم واعتقدوه
في ديانتهم وقد فصلت احاديثهم في كتابي المعروف بمصابيح النور في علامات اوائل الشهور
وانا اثبت من ذلك ما يدل على تفصيلها ان شاء الله فممن روى عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام
ان شهر رمضان من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان ابو جعفر محمد بن مسلم
اخبرني بذلك ابو غالب احمد بن محمد الزراري عن احمد بن محمد عن احمد بن الحسن بن ابان عن
عبد الله بن جبلة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور
من النقصان فاذا صمت تسعة وعشرين يوما ثم تغيمت السماء فاتم العدة ثلثين وروى

محمد بن قيس مثل ذلك ومعنا اخبرني ابو القسم جعفر بن محمد بن قولويه
عن محمد بن همام عن عبد الله بن جعفر عن ابراهيم بن مهزيار عن
الحسين بن سعيد عن يوسف بن عقيل عن ابي جعفر الباقر محمد
بن علي ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال فافطروا
او شهد عليه عدول من المسلمين فان لم تروا الهلال فاتموا الصيام الى
الليل واذا غم عليكم فعدوا ثلثين ليلة ثم افطروا وروى محمد بن سنان عن
ابي الجارود قال سمعت ابا جعفر محمد بن علي ع يقول صم حين يصوم الناس
فان الله جعل الاهلة مواقيت وروى مصدق بن صدقة عن
علي بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله جعفر بن محمد ع قال يصيب
شهر رمضان ما يصيب الشهور من النقصان يكون ثلثين يوما ويكون تسعة وعشرين
يوما وروى الحسن بن ابان عن ابي احمد عمر بن الربيع قال سئل جعفر بن محمد ع عن
الاهلة فقال هي اهلة الشهور فاذا رأيت الهلال فصم واذا رأيته فافطر
قلت ارأيت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان
يشهد لك عدول انهم رأوه فان شهدوا فاقض ذلك اليوم وروى الحسين بن
سعيد عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع
قال اذا رأيت الهلال فصم واذا رأيته فافطر قلت ارأيت ان كان
الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان يشهد بذلك بينة عدول
٢ قال صم لرؤيته الهلال فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم وروى الحسين
وافطر لرؤيته فان بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع ٢
عندك شاهدان مرضيان مثل ذلك سواء وروى احمد بن الحسن عن صالح بن خالد عن ابي جميلة عن زيد
بانهما رأياه فاقضه وروى الشحام عن ابي عبد الله ع انه ~~رأيت الهلال~~ مثل ذلك سواء وروى
صفوان بن يحيى عن عبد الله ~~بن الحسن عن صالح بن خالد عن ابي جميلة~~ محمد بن عبد الحميد عن
مكان عن ابي عبد الله ع يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع صمت شهر رمضان على رؤيته

الهلال

الهلال تسعة وعشرين يوما وما قضيت فقال لي وانا قد صمته تسعة وعشرين
يوما وما قضيت ثم قال قال رسول الله ص شهر كذا وكذا وكذا وقبض
الابهام وروى علي بن الحسن الطاطري عن محمد بن زياد عن اسحق بن
جرير عن ابي عبد الله ع مثله وروى عمرو بن شمر عن جابر عن ابي عبد الله
قال سمعته يقول ما ادري ما صمت ثلثين يوما اكثر او ما صمت تسعة وعشرين
ان رسول الله ص قال شهر كذا فعقد بيده تسعة وعشرين يوما وروى الحسن بن
نصر عن ابيه عن ابي جعفر محمد بن علي ع نحو ذلك قال وقال اذا كان يوم
الشك ولم يجيئكم ثبت بالرؤية فلا تصوموا وقال ان رسول الله ص قال
ان السنة اثنا عشر شهرا منها اربعة حرم رجب وذو القعدة وذو الحجة
والمحرم ثلثة اشهر متواليات وواحد فرد وشهر رمضان منها مفروض
فيه الصيام صوموا للرؤية وافطروا للرؤية فان خفي الشهر فاتموا ثلثين يوما وروى
ابو ... عن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله ع صم للرؤية
وافطر للرؤية وروى عبد الله بن بكير مثل ذلك وروى علي بن ابي
عن الحسين بن ابي ... عن عبد الله بن جبلة عن معوية بن وهب قال
قال ابو عبد الله ع ان الشهر الذي يقولون ان فيه اصحاب العقد انه
لا ينقص وهو ذو القعدة ليس من شهور السنة اكثر نقصانا
منه وروى عبد السلام بن سالم عن ابي عبد الله ع انه قال اذا رأيت
الهلال فافطر وروى زيد بن اسحق عن علي بن عثمان عن عبد
الله بن اعين عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول اذا صمت للرؤية
الهلال وافطرت لرؤيته فقد اكملت الشهر وان لم تصم الا تسعة وعشرين
يوما وروى محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن يزيد بن اسحق شعر عن ابان
بن حمزة الغنوي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا صمت لرؤيته
وافطرت لرؤيته اكملت صيام شهر رمضان وروى سيف بن

عميرة عن الفضيل عن عثمان عن ابي عبد الله ع قال ليس على اهل القبلة الا الرؤية
وليس على المسلمين الا الرؤية وروى عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران
عن ابي عبد الله ع قال صيام شهر رمضان للرؤية وليس بالظن وقد يكون شهر
رمضان تسعة وعشرين يوما ويكون ثلثين يوما يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان
والتمام وروى عيسى بن ذراة عن ابي عبد الله ع مثله وروى الفضل بن
عبد الملك عن ابي عبد الله ع قال صام رسول الله ص تسعة وعشرين يوما وصام ثلثين
يوما يعني شهر رمضان وروى ابن ابي عمير عن علي بن عثمان عن يعقوب الاحمر قال
قلت لابي عبد الله ع شهر رمضان تام ابدا قال لا بل شهر من الشهور وروى كرام
الخثعمي وعيسى بن ابي منصور وقتيبة الاعشى وشعيب الحداد والفضيل بن
يسار وابي ايوب الخزاز وقطر بن عبد الملك وحبيب الجماعي وعمر بن مرداس
ومحمد بن عبد الله الحسيني ومحمد بن الفضيل الصيرفي وابو علي بن راشد
وعبيد الله بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي وعمران بن علي الحلبي وهشام بن
الحكم وهشام بن سالم وعبد الاعلى بن اعين ويعقوب الاحمر وزيد بن يونس
وعبد الله بن سنان ومعوية بن وهب وعبد الله بن ابي يعفور من لا يحصى كثرة
مثل ذلك حرفا بحرف ومعنا وبنحوه ذا كثيرة وقد اختصرت ذكر المتون
والاسانيد لئلا ينتشر به الكلام واودعت ذلك في كتابي مصابيح النور في
علامات اوائل الشهور فمن اراد ان يقف على التفصيل فيه والشرح لما يتكلمه
فليلتمسه هناك انشاء الله فصل فاما ما تعلق به من شذ من اصحابنا
الى مذهب الغلاة وبعض المتبعة العامة وعدل عن ظاهر حكم الشريعة من قول
ابي عبد الله ع اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا بابعدهما من قول العامة فانه
يأتي بالحديث على وجهه والحديث المعروف قول ابي عبد الله ع اذا اتاكم عنا
حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن فان لم تجدوا لهما شاهدا من
القرآن فخذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كان فيه اختلاف

وتساويا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
كتاب البيع اختلف عبارات الاصحاب في شرح ماهية البيع وعرفه كثير باللفظ
منهم المحقق في النافع والشهيد في اللمعة قال في الشرايع العقد اي عقد البيع
هو اللفظ الدال على نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فالعقد ح عين البيع
وعرفه اخرون بالانتقال وجعلوا العقد مباينا لنفس البيع وعرفه بعضهم بالتمليك
وانت ترى ان هذه العبارات ليست شرحا للماهية جزما فانه لا معنى لكون اللفظ حقيقة
لشيء والطبايع ليست من مقولة الالفاظ بل هي من قبيل المعاني والا لا معنى لحليته المقصود
الصادر من الشخص كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا ولقولهم كتاب البيع او الاجارة
واما الانتقال او التمليك فانما هما اثر البيع لان ماهيته عبارة من الانتقال بل له اثار مختلفة
فاثره في الاعيان هو الانتقال اي انتقال مال كل من البايع والمشتري الى الاخر والتمليك
امر ثانوي للبيع فانه اثر من الانتقال وقد يترتب عليه البراءة كما في بيع الدين ممن عليه
الدين بعوض ما في الذمة فان اثره ح الابراء لا غير وقد يكون اثره الانعتاق
كبيع العمودين ممن ينعتقان عليه فان اثره الاولى هو الانعتاق لاستحالة التمليك
ولو ابانا تالعيم القرية في الاستحالة بين طول الزمان وقصره فهذا اظهر في بيع
الدين لاستحالة تملك الشخص بما في ذمته وقد يكون اثره الوقف كما وعين منافع
العين لان يشتري كتب للوقف فالاثر الاولى ح هو الوقف ولا محتاج ثانيا الى صيغة
وقفت فان المقصود انه عين لذلك وليس هنا مال ينتقل اليه وبالجملة هذه التعريفات
اجنبية عن شرح الماهية لكن غرضهم في المقام انما هو التمييز في الجملة ولذا اكتفوا
في مقام التعريف ببعض الاثار والخواص ولذا عرفه المحقق ثانيا بانه اللفظ الدال
على نقل الملك والدلالة على ان اللفظ حقيقة لانه مجاز اطلق اسم المسبب على السبب
وعرف المعيا بالغاية كما نقل عن الشهيد فانه بعد الاعراض عن صحة التجوز في
التعريفات لا يجوز هنا التجوز ولا العكس ولا الاطراد ولا يجوز اطلاق انه على
الافتراق ولا العكس واما تعريف المعيا بالغاية فاوضح فسادا او الوجه في صحة

ومتزع

مع وهكذا لو اشترى الحاكم
عبدا تحت الشدة من
بيت المال

الاطلاق على اللفظ ان حقيقته متحصلة منه و منتزعة عنه و محققة معه في الوجود و وجودها
عين وجود منشاء الانتزاع في الخارج فالبيع عين اللفظ في مرحلة التحقق وان كان مغايرا
له تحقيقا و لذا يصح لنا ان نقول ان البيع عين الايجاب و القبول كما ان الطهارة عين الوضوء
و الغسل و التيمم كما قال المحقق ونحوه انها اسم لها و ليس ذلك الا من جهة كونها اثرا منتزعا عنها
متحدة معها في الوجود و الا فحقيقة الطهارة هي النورانية المعنوية و الوضوء هو الافعال
الظاهرية و من هذا القبيل اطلاق العقد على الايجاب و القبول فان حقيقة العقد هو
ضد الحل و من جملة خواصه و اثاره هو الربط بين الشيئين فان عقد الحبلين و وصل
احدهما بالاخر او وصل احد طرفي الحبل الواحد بالطرف الاخر لا ينفك عن الربط بينهما
و لذا يجوز عنه بها الاخبار و الملوع على العقود المقابلة للايقاعات فانها ايضا عبارة
عن الروابط الخاصة اما حقيقة البيع فهو عبارة عن علقة البدلية بين المالين اعني
الربط بهذا الوجه بينهما و وصل حبل من المثمن الى الثمن و منه البيعة و النكاح هو علقة الزوجية
اعني الربط بين الشخصين و قد يكون الربط بين المال و الشخص كما في الهبة فالعقد حقيقة
هو هذه الروابط و الاطلاق على الايجاب و القبول لاجل كونها منتزعة منهما و محققة معهما في
مرحلة التحقق و من هنا ظهر فساد ما ذكره المحقق و الشهيد و جماعة من ان البيع نفس
الايجاب و القبول الدالين على نقل الملك فان ذلك هو المتبادر عرفا من معنى البيع فيكون
حقيقة فيه و جه الفساد ان المعاملات التي هي قسم من اقسام الفقه من قبيل المعاني بل
ان العبادات و الاحكام من قبيل المعاني فان الصلوة مثلا عبارة عن الخضوع لله و هو صفة
نفسانية و وجوبها عبارة عن استحقاق تاركها العقاب و هما من قبيل المعاني و قضية اعتبار
المقسم في الاقسام ان يكون المعاملات ايضا من قبيل المعاني و الا لا تكون من اقسام الفقه
فيستحيل ح ان يكون حقيقة البيع هو اللفظ بل لا بد ان يكون معنى خاصا متميزا من
سائر المعاملات نعم ذلك المعنى بحيث لا يتحقق بدون اللفظ لكونه معنى انشائيا و هو كالا
خبار لا يكون بغير اللفظ فانهما من صفات اللفظ بمعنى انهما ليسا من الكيفيات النفسانية
العارضة في النفس بسبب اللفظ كما توهم و التبادر لو سلم انما هو من جهة الاتفاق المذكور

مع التبادر بقبول لعلقة بين المالين و التعريف الجامع المانع الكاشف عن حقيقة البيع
هو ان يقال ان البيع انشاء بدلية عين بشيء بايجاب و قبول و الانشاء جنس يشمل ا
العقود و الايقاعات كلا و بقيد البدلية خرج الايقاعات و ما ليس فيه ذلك من العقود كا
لهبة و الوديعة و العارية و المضاربة و الوكالة و الوقف و غير ذلك لعدم البدلية فيها و بالتقييد بال
عين خرج الاجارة فان منصرف الاطلاق بدلية العين ان يكون ذلك من جميع الجهات و البدلية
في الاجارة انما هي في جهة خاصة اعني المنفعة و البدل هنا ايضا هو العين و هو الذي تملك با
الاجارة فان المنفعة من اعراض الانسان و لا معنى لتملكه باعراضه كما ان التملك في النكاح بعين
المرأة لكن في جهة خاصة اعني جهة الانتفاع و التعبير بملك المنفعة في الاجارة و بملك البضع في
النكاح و بملك الرقبة في العبد اشعار بضعف الملك فيها و انما عبرنا بالشيء دون المال ليدخل
منفعة الحر اذا جعلها ثمنا للعين المشتراة فان منفعته ليس مالا و ملكا له بل هو فوق الملك
و انما هو مقتضى كون الشيء نفسه و تسلطه على نفسه و ان قلنا بكونه مالا بعد العقد و كونه اجيرا
و بالقيد الاخير خرج الصلح لاحتياجه الى الايجاب بين و المراد من انشاء البدلية هو البدلية
المنشئة فانها قد تكون انشائية محتاجة في ايجادها الى اللفظ كما في المعاوضات العقلية
مثل البيع و الصلح و الاجارة و قد تكون غير انشائية كما في بدل التلف و الحيلولة فانه تعويض
للتالف و ليس بعقد فلا يرد على التعريف انه تعريف باللفظ ايضا في مقام شرح الماهية
لكون الانشاء من صفات اللفظ كالاخبار فان المراد في المقام هو معنى الانشاء فمعنى انشاء
البدلية هو البدلية الانشائية الحاصلة من لفظ الانشاء و لذا صح تعلقه بالايجاب و القبول
ثم ان هذه العلقة اي البدلية بين المالين امر واحد بسيط حاصل من فعلين فعل
البايع و فعل المشتري فاستنادها الى الطرفين سواء صدورا و قياما و لذا يطلق البيع
على البايع و المشتري من جهة القوام البيع بكليهما لا انه من باب التغليب كما توهم بل
حينئذ فيصل بفعل تمام المادة بالفاعل و لذا يطلق على الوكيل ايضا فالطرفان ركن في تلك
المرحلة لقوام العلقة بهما و تحصلها من فعلهما فيشكل الامر ح من حيث ان مقتضى هذا
البيان ان يصح اطلاق البايع على المشتري ايضا فان البايع كما انه موجب للعلقة و المشتري

ايضا موجد لها مع ان اطلاق البايع على المشتري غلط مضحك و قيل ان البيع مشترك لفظي فانه
يطلق تارة على عمل البايع و تارة على العقد المركب من الايجاب و القبول و هو مع انه فاسد لا
يدفع الاشكال فان الاشكال انما هو من حيث عدم اطلاق البايع على المشتري و الاطلاق على العقد
لا ربط له بما نحن فيه فالتحقيق ان البدلية مستندة الى الطرفين لا محالة و ح قد يكون الشيء
بدلا عن شيء من غير ان يكون ذلك الشيء بدلا منه كما في بدل التلف و الحيلولة فان الثمن هناك
بدل من التالف و لا معنى لبدلية التالف من الثمن بمعنى ان الثمن قام مقام التالف و لا يعقل قيامه
مقام الثمن و قد يكون كل من الطرفين بدلا من الاخر كما في المعاوضات فكما ان الثمن في
البيع بدل من المبيع كذلك المبيع ايضا بدل من الثمن بمعنى ان كلا من الثمن و المثمن قام مقام
الاخر و ليست البدلية فيها بحيث يبقى محل البدل خاليا بالكلية كما في بدل التلف و بعض
اقسام الحيلولة الا انه لما كان النظر في تلك المعاملة من الطرفين مقصورا على المبيع
بمعنى ان غرض [illegible] المشتري اخذ المبيع و غرض البايع اخراجه من ملكه و الثمن
في البين تبع محض كان احد الطرفين اصلا و عمدة في ايجاد العلقة و هو من في يده
المبيع و استناد العلقة الى هذا الطرف اقوى بحيث ان الطرف التبع كانه لا دخل له اصلا
في ايجاد العلقة و لذا اطلق الفاعل على الطرف العمدة و لا يصح اطلاقه على الطرف الاخر
حتى مجازا فالمبيع في تلك المرحلة مبدل و الثمن هو البدل فان البايع هو الذي يبدل
و يأخذ البدل من المبيع و المشتري يعطي البدل للمال و البدلية في المبيع في غاية الضعف
بحيث لا يصح اطلاق البدل عليه مع انه ايضا بدل في الحقيقة بخلاف الصلح فان كلا من
المالين بدل من الاخر و قد ظهر من هنالك كون احد الطرفين فاعلا و الاخر مطاوعا
فان استناد المعاملة الى من في يده المبيع اقوى بحيث كانه هو الموجد للعلقة لا غير
و الطرف الاخر مطاوع لهذا الفعل مع كونه شريكا في اصل الايجاد معه و نظير ما ذكرناه
علقة الجوار و الاخوة و غير ذلك فان الجوار مثلا علقة واحدة قائمة بالطرفين و كل من ا
لطرفين مجاور للاخر و مع ذلك قد يكون المجاور هو الطرف الواحد و لا يصح اطلاقه على
الطرف الاخر فان الاقدام على ايجاد العلقة قد يكون من طرف واحد فيقال جاور

فلان فهذا الطرف هو الاصل ح في ايجاد العلقة و لا يصح اطلاقه على الطرف الاخر فان ساكن
مكة على ع هو المجاور له و لا يصح الاطلاق عليه ع و لذا يقال جار الله و لا يصح العكس و يقال
لعلي ع انه اخو الرسول و لا يطلق عليه انه ص اخو علي ع فان الاقدام على المواخاة انما هو من علي ع
و قد يكون الاقدام من الطرفين فيقال تجاور فلان و فلان فكل من الطرفين ح مجاور للاخر
و الاقدام في المقام انما هو من طرف البايع الا تنظر الى اهل العرف ان البايع هو الذي
يجعل له مكانا خاصا و يعرض امواله للناس فهو الاصل في ايجاد العلقة و قد تبين من
ذلك كله ان معنى قول البايع بعت او جعلت البيع اي العلقة فالمبدأ للاشتقاق بمعنى
الفاعل انما هو ذلك المعنى الجامد لا انه مشتق من البيع المرادف للشراء المعبر عنه بالفارسية
بفروش فانه معنى حرفي بحسب الذات و ان لوحظ الان بلحاظ استقلالي فان البيع بمعنى
الشراء منتزع من الفعل و متاخر عنه لان معنى الحيثية في بعت هو انتساب العلقة الى
الفاعل من حيث الايجاد و ينتزع من ايجاد العلقة معنى يعبر عنه بالبيع بمعنى الشراء فايجاد
العلقة عين الشراء من طرف البايع فان الامر المنتزع متحد مع منشاء انتزاعه و هذا المعنى متاخر
عن الفعل لا محالة فلا يتصور الاشتقاق هنا من اسم المصدر لتاخره عن نفس الفعل
مثل المصدر في تمام الافعال فالمصدر و اسم المصدر هنا متاخران عن الفعل كما هو كذلك
في جميع ابواب المزيد فيه كما حقق في محله و هكذا الاشتراء منتزع من الفعل و متاخر
عنه لان الفعل اعني اشتريت مشتق منه بل هو مشتق من الشراء و معناه قبول الشراء و ينتزع
من ذلك معنى الاشتراء المعبر عنه بالفارسية بخريدن فهذا ايضا معنى حرفي فانه معنى الحيثية في اشتريت
و اذا تقرر ذلك كله فنقول ان البيع تبديل واحد منحل الى تبديلين فان المشتري
يجعل الثمن بدلا من المبيع و البايع يجعل المبيع بدلا من الثمن فكل منهما يجعل ما بيده
بدلا من الاخر و هذا امر واضح غير منكر لكن الثمن تمحض عرفا في البدلية لكونه وسيلة
الى تحصيل الاموال فانه وجه ما ليتها و لذا لا يتعين في بدل التلف الا بالتعيين و
لا يجوز الزامه بالمثل كما سيجيء انشاء الله تعالى و الاموال و ان كانت وسيلة لتحصيل الاثمان
ايضا الا ان بدلية المال مضمحلة في جنب بدلية الثمن بحيث تمحض في المبدلية عرفا

فالتبدل الذى هو حقيقة البيع مستند الى البايع فقط فانه الذى ياخذ البدل من مال المبدل ليدخل في الطرف الآخر مستهلكة بالكلية ملذا لا يصح اطلاق الفاعل باعتبار الفعل على المشترى لاستناد الفعل الى الطرف الواحد ويصح اطلاقه باعتبار القيام كما في قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا فالفعل هنا واحد وهو تبديل البايع ويستحيل استناد الفعل الواحد البسيط في مرحلة الوجود الى فاعلين مستقلين وان كان ينحل الى تبديلين ثم ان المبحث وموضوع الاحكام انما هو البيع بمعنى المعاملة الحاصلة بالايجاب والقبول لا البيع الذى هو فعل البايع والتعاريف الصادرة من الفقهاء انما هي في مقام شرح هذه المعاملة الخاصة وليس الكلام في مفهوم البيع المأخوذ في الايجاب اعنى صيغة بعت كما صرح به بعض الاواخر وزعم ان ذلك هو مراد المتقدمين كلما عرفوا البيع فاعترض عليهم بان ما ذكروه ليس مفهوم لفظ البيع مع ان ذلك ليس مجهولا عنه اصلا فان مفهوم البيع من اوضح المفاهيم العرفية عند العرف وليس محتاجا الى حد ونحن نشير الى بعض منها فيظهر حال الباقى منها ما عرفه المحقق والشهيد وجماعة باللفظ الدال على نقل الملك بعوض ومن المعلوم البديهى انهم في مقام الشرح عن حقيقة البيع والا فلا معنى لكون اللفظ مفهوم اللفظ وان المراد ليس فعل البايع بل نفس المعاملة ولذا اخذوا الايجاب والقبول ولا يقال ان اللفظ لا معنى لكونه حقيقة الشئ فالتعريف فاسد لانا نقول ان مرادهم في المقام هو التعبير عما هو في الجملة وهو يحصل بما ذكروه ولذا يكتفون ببعض الاثار واما حمل اللفظ على المعنى اعنى العقد الذى هو عبارة عن نفس المعاملة فلما عرفت من ان البيع امر منتزع من اللفظ متحد معه في الوجود كما في الطهارة والوضوء موجود حين وجود اللفظ ومثلها ما عرفه الاخرون تبعا للمبسوط بالانتقال وهذا مبنى على المسامحة بالضرورة والا فلا معنى لكون الانتقال حقيقة البيع يقينا لعدم الانتقال في اكثر الموارد واصلا كما في بيع الدين على من هو عليه وبيع احد العمودين على من ينعتق عليه وغير ذلك نعم الاثر المترتب على البيع غالبا انما هو الانتقال ولذا عرفه به الشيخ والعجب من المحقق الثالث حيث اورد على تعريف البيع بالعقد بان المفهوم من بعت ليس هو عقدا البيع قطعا وانما المفهوم منه هو المفهوم من ملكت فان كلا منهما ايجاب للبيع ولو كان المفهوم

من

من بعت هو عقد البيع لما صح الايجاب بملكت ولان البيع هو المقصود بالعقد لا نفسه انتهى وفيه ان التعريف بالعقد انما لاجل الاتحاد المذكور وليس لمفهوم دخل في مفهوم اللفظ حتى يرد ان المفهوم من البيع ليس هو العقد فان المقام مقام الكشف عن الحقيقة ولو في الجملة مع ان البيع ليس مرادفا للتمليك بالضرورة وانما هو مرادف للشراء كما في قوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة لانه من الاضداد كما يتوهم فان الاشتراء غير الشراء وصحة الايجاب بملكت لا يدل على الترادف لعدم اعتبار لفظ خاص في الصيغة بل يقع بكل لفظ ادى المراد وقد عرفت ايضا ان البيع نفس العقد اى نفس المعاملة وان اطلاق العقد على اللفظ انما هو من الاتحاد السابق وكلامه الاخير صريح في ان البيع اثر العقد الذى هو اللفظ وهو غريب منه رحمه الله ثم قال والاقرب ان البيع هو نقل الملك من مالك الى آخر بصيغة مخصوصة لا انتقاله فان ذلك اثره ان كان صحيحا ايضا فان البيع فعل فكيف يكون انفعالا ومع ذلك فتعريف المصنف صادق على بعض اقسام الصلح والهبة انتهى وفيه للنظر مواقع اما اولا فانه قد لا يكون في البيع نقل اصلا كما في بيع الدين ممن عليه الدين لان النقل اخراج الملك عن محله الى موضع ما في الذمة لا يصلح لان يتملك بدك يترتب عليه السلطنة على النقل فتعريفه بالنقل فاسد كما ان التفسيل بالملك واعتبار المالكية في الناقل والمنقول اليه ايضا بديهى الفساد فان البيع قد لا يكون ملكا كما في بيع منافع الوقف لعدم كون الحاكم مالكا قطعا والمنقول اليه ايضا قد لا يكون مالكا كما في بيع احد العمودين على من ينعتق عليه وابتياع العبد الذى تحت الشدة من بيت المال فان الاكثر الاعتاق منها والتملك انما هو من جهة البطلان وهكذا لو اعتبر الواقف في منافع الوقف ان يشترى بها كتب وقفية وليس في هذه الموارد مالك آخر واما اعتبار الصيغة الصيغة ففيه مع انه مخالف لمذهبه من كون المعاطاة عنده بيعا انه ان كان في مقام شرح اللفظ فاعتبار الصيغة ح مستلزم لاخذ اللفظ في تعريف اللفظ وان كان في مقام الكشف عن الماهية فلا معنى لاعتبار الصيغة فيها والانصاف انه لا يرد عليه من جهة اعتبار الصيغة شئ فان مراده تعريف الماهية بوجه من الوجوه واعتبار الصيغة ح من جهة ان البيع عنده لا يتاتى الا باللفظ بمعنى ان التالى حاصل بصيغة بعت وليس مراده انه لا بد من اللفظ

في البيع واعترض عليه بعضهم في اعتبار الصيغة بعد التسليم عنده ان جميع هذه التعاريف تعاريف لفظية باسم بعت وبان النقل ليس مرادفا للبيع كما صرح العلامة في التذكرة بان ايجاب البيع لا يقع بصيغة نقلت وجعله من الكنايات ثم قال المعترض فالاولى تعريفه بانه انشاء تمليك عين بمال وقد عرفت ما ذكرناه فساد هذا التعريف ايضا مع انه يرد عليه ان انشاء التمليك ايضا ليس مرادفا للبيع قال في الروضة بعد قول المصنف في عقد البيع والمراد وهو الايجاب والقبول الدالان على نقل الملك بعوض معلوم وهذا كما هو تعريف للعقد يصلح تعريفا للبيع نفسه لانه عند المصنف وجماعة عبارة عن العقد المذكور استنادا الى ان ذلك هو المتبادر من معناه فيكون حقيقة فيه ويمكن ان يكون الضمير عائدا الى البيع نفسه ويكون اضافة البيع بيانية ويؤيده انه في الدروس عرف البيع بذلك مزيدا قيد التراضى انتهى وهذا كما ترى تصريح بان العقد هو اللفظ فان الايجاب والقبول الدالين ليس غير اللفظ مع انك قد عرفت ان العقد انما هو نفس ماهية المعاملة واطلاقه على اللفظ باعتبار الاتحاد في الوجود فالعقد عبارة عن نفس البيع الذى هو من قبيل المعانى وكون البيع عبارة عن العقد عند المصنف وجماعة انما هو بهذا اللحاظ لا ان العقد عندهم هو اللفظ والبيع عبارة عن العقد حتى يكون البيع ايضا من قبيل الالفاظ مع ان المعاملات قسيم للعبادات التى هى من قبيل المعانى قطعا والمقسم معتبر في الاقسام لا محالة والعجب نسبة الاستدلال بتبادر العقد من البيع على الاتحاد الى الجماعة مع انه لا يعقل من عاقل ان العقد الذى هو اللفظ هو المتبادر من لفظ البيع نعم استدل العلامة على كون البيع الذى هو من المعانى نفس العقد بالتبادر وهو صحيح كما عرفت واما تعريف الدروس فيبتنى على الاتحاد المذكور لا انه مبنى على كون البيع لفظا ثم اورد على تعريف المصنف بانه ينتقض في طرده بالاجارة فانها يدل ايضا على نقل الملك بعوض معين والهبة المشروط فيها عوض معين والصلح المشتمل على نقل الملك بعوض معين وفيه ان حقيقة الاجارة هو التسليط على العين من جهة خاصة وليس فيها نقل بوجه من الوجوه والمنفعة ليست قابلة لان تنقل ولا معنى لكونها ملكا لا لانها معدومة بل لان المنفعة اعنى الجلوس في الدار او النوم فيها او الحركة فعل المستاجر وهو عرض اعنى المنفعة

قائم

قائم بنفسه ولا معنى لكونه ملكا للغير حتى يصلح للنقل واما الهبة فلا معنى للنقض بها فان حقيقتها عبارة عن التمليك المجانى ولا يكون العين الموهوبة مشروطة بعوض اصلا والا خرج عن حقيقة الهبة ودخل في البيع او الصلح ومعنى الهبة المعوضة ان يكون نفس الهبة اى العقد معوضة بهبة اخرى فالعقد هنا معوض بعقد آخر فالواهب يملك ماله مجانا بشرط ان يوهب الموهوب له ايضا مثل ذلك ويعبر عن ذلك بالهبة المشروطة فيها الثواب وينبغى التنبيه في المقام على امرين الاول ان الاصل في العقود عند الشك هل هو الصحة او الفساد فنقول ان الشك تارة يكون لاجل الشك في نفس المعاملة في ان لها ماهية ثابتة عند العرف ام لا وتارة يكون لاجل احتمال اعتبار شرط او مانع في صحة المعاملة العرفية الثابتة ولا اشكال في ان الاصل في الصورة الاولى هو الفساد فان الاصل عدم ثبوت نفس المعاملة المشكوكة عند العرف فضلا عن الصحة كما انه لا اشكال في ان الاصل في الصورة الثانية هو الصحة لاصالة عدم جعل المانع واعتبار الشرط في تلك المرحلة مرجعه الى المنع ايضا فانه تضييق لدائرة العقد ومنع لاطلاقه فالاصل ح هو الصحة مطلقا سواء كان الشك في جعل الشرط او المانع والا فلا معنى لاصالة عدم الشرطية قطعا الثانى انه هل الاصل فيها اللزوم او الجواز او ليس باحدهما بل الاصل عدم اللزوم والجواز وقد يستدل على اصالة اللزوم في العقود بقوله تعالى اوفوا بالعقود وتقريب الاستدلال انه يدل على وجوب الوفاء بالعقد والعهد المطلق سواء كان بين الله تعالى وبين العباد كالتكاليف او بين الناس كالمعاملات الواقعة بينهم والوفاء العمل بمقتضى العهد والعقد فمقتضى العقد كون المبيع مثلا ملكا للمشترى فيجب رده اليه ولا يجوز للبايع التصرف فيه اصلا من دون اذن المشترى ومن هذا القبيل التصرف فيه بعد الفسخ من غير رضى المشترى وهذا لازم مساو للزوم العقد والايجاب التصرف الواقع بعد الفسخ فكلما شك في اللزوم ولو لعلم فسخ العقد يتمسك بالعموم المذكور فيدل الحكم التكليفى المستفاد من الاية على الحكم الوضعى اعنى اللزوم وهذا محصل الاستدلال مع شرح وتوضيح

ولابد قبل الخوض في وجه الاستدلال من بيان مفردات الآية كي يتضح معنى الكلام فنقول
ان الوفاء مصدر من وفى وهو بمعنى انطباق الشيء على الشيء الذي هو بحد الشيء الاول يقال
ان لباسه وفى بقامته يعني انه لم يقصر عن قامته ولم يتخلف فالقامة حد اللباس فان طابق اللباس
بدونه فقد وافى والا فليس بواف وهذا هو المعنى الجامع المطرد في جميع الموارد ثم يتولد له
منها معان مختلفة متباينة بحسب طرو الهيئات المختلفة المزيدة فيه مع كون اصل
المعنى محفوظا في الجميع فالوفاء قد يكون مقابلا للبخس كما في قوله تعالى اوفوا الكيل و
الميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم فان المراد من الوفاء بالكيل عدم النقصان و
التقليل في الاشياء والوفاء هنا باعتبار انه لابد من كون الشيء اعني المكيل والموزون
في مقابل الثمن ولا ينقص من حقه الذي يقتضيه الثمن فيجب تطابق الشيء بالثمن فان
جعله الشخص مطابقا فقد وفى بهذا الحد ولم يتخلف وقد يراد منه الموت او مجرد الانتقال
من هذه النشأة ولو من غير موت والمتكفل لهذا المعنى هو هيئة التفعيل فيقال توفي
فلان ويراد الموت والوفاة باعتبار الوصول الى الاجل المجعول له كما في الآية لعيسى
بن مريم اني متوفيك ورافعك الي وفي الآية ايضا الله يتوفى الانفس حين موتها
يعني يجعلها وافية باجالها وقد يكون مقابلا للعصيان ويراد به الامتثال كما في قوله تعالى اوفوا
بعهدي اوف بعهدكم والمراد من عهد الله تعالى بالنسبة الى العباد هو الاحكام الثابتة
لهم والوفاء بها عبارة عن الامتثال بعدم المعصية وقد يراد منه الحضور والزيارة كما
في هيئة المفاعلة فان زيارة المؤمن موافاة له يقال وافاه يعني اتاه وزاره كما في الخبر
الجر يشهد بالموافاة في زيارة الائمة موافاة بهم ومعنى المادة باعتبار مطابقة الجميع الزائر
الحق الذي جعل له ولا يلزم في المفاعلة تحقق المادة من الطرفين كالمجاورة فالوفاء انما هو
من طرف الزائر وبالجملة ان الوفاء يكون كناية عن المعاني المختلفة بحسب اختلاف الهيئات
الطارئة على المادة وعليك بالتأمل في سائر الموارد واما العقد فمعناه الحقيقي ضد الحل
اي العقدة وهذا المعنى انما يتحقق في وصل احد الحبلين بالآخر او احد طرفي الحبل
الواحد بالطرف الآخر والاطلاق على عقد الاصابع في حساب الجمل او على عقد القلب

٢ حق الظهور يعني ان الظهور موارده م

كما

كما يقال في قلبه عقدة استعارة فانه شبه الكيفية الحاصلة عند عقد الاصابع وكذا
الحالة للانسان عند الهم والحزن على الحالة او الكيفية التي تحصل في الحبل بسبب
العقد فاستعمل اللفظ الموضوع للمعنى الحقيقي في هذه الكيفية بعلاقة التشبيه ويطلق
على العهود الموثقة ايضا كما فسر العقود بها في الآية فانه طريق الى الاتقان فانما يكنى به
عن الامور المتقنة كما يكنى به عن الربط بين الشيئين ولهذا اطلق على العقود
المقابلة للايقاعات فان حقيقة البيع مثلا هو الربط بين المالين ووصل حبل من طرف
المبيع الى حبل من طرف الثمن وحقيقة النكاح الربط بين الشخصين وهكذا
والمعنى الحقيقي مستلزم للربط لا محالة فيكنى به عن هذا اللازم او الاطلاق من قبيل تسمية
المسبب باسم السبب لكون العقد سببا للربط ومحلا معدى الوجود في الوضع والظاهر
تعكس ذلك واذ قد عرفت معنى المفردات فنقول انه لا دلالة في الآية على مرامهم ولا
ايماء فيها اصلا بل لا يصلح الكلام لارادة العموم وارادة ذلك منه غلط بل نقول انه يستحيل
ارادة ذلك عقلا اما عدم الدلالة فلوجوه منها ما ذكره آية الله قدس نفسه في الخلف
في السبق والرماية من ان الوفاء بالعقد معناه العمل بمقتضى العقد وعدم نقض بمقتضيه
العقد فالوفاء بالعقد اللازم على سبيل اللزوم وان كان جائزا فعلى سبيل الجواز وحلا
الوفاء في العقد اللازم هو الفسخ من احدهما بغير رضى الآخر فان معنى اللزوم عدم الانفساخ
من طرف واحد وفي الجائز عدم ترتيب آثار العقد مع بقائه وعدم فسخه وان كان متمكنا من فسخه
لكل واحد فللوكيل ان يرتب آثار الوكالة ما دام باقية مثل بيع المال الموكل في بيعه او شرائه
الموكل فيه وعدم التأخير من زمانه لئلا يتضرر الموكل لفوات وقت المعاملة وهكذا الوديعة
والعارية وبالجملة خلاف الوفاء في العقود الجائزة عدم ترتيب آثارها مع بقاء انفسها
فالم يحرز اللزوم او الجواز بل كان مشكوكا فلا معنى للارجاع للجهل بكيفية الوفاء فالآية
اجنبية عن اللزوم ولا ايماء فيها عليه ومنها ان الوفاء بالعقد ترتيب الآثار عليه مع قطع
النظر عن اللزوم والجواز فمع بقاء العقد يجب الوفاء به والمفروض ان الملاك
الفساد بفسخ احد المتعاقدين فلا موضوع بعد الفسخ ولو من احدهما كي يحكم عليه

بوجوب الوفاء فالآية لا دلالة فيها الا على عدم انفساخ العقد بالاقالة او بظهور
عيب في المبيع او بفسخ احدهما بخروج ما خرج بدليل خارجي وبقي الباقي اعني الفسخ من
احدهما فان الانفساخ بفسخ واحد او بالاقالة ليس خلاف الوفاء بالعقد فان المفروض ان
الموضوع انتفى بالفسخ فلا ايماء في الآية على هذا المعنى فان غاية ما يدل عليه الآية الوفاء بالعقد
ولا عقد بعد الفسخ ومنها ان الجمع المحلى باللام وان كان يفيد العموم لا لما توهم ان اللام
موضوعة للعموم والاستغراق بل لانها اشارة الى مدخولها فيدل على تعيينه لا محالة والمتعين
في الجمع انما هو تمام الافراد حيث لا عهد فان مفاده ما فوق الواحد فان كان هناك افراد معهودة
فينصرف الجمع اليها والا فينصرف الى تمام الافراد لعقود في الآية وان كان يفيد العموم الا ان
العقود اعني العهود تنصرف الى العهود التي بينه تعالى وبين العباد ومنها ما ورد في تفسير
الآية من ان المراد بالعقود هو العهود الموثقة ولا سنخية في العقود اللازمة
فان معناه اخذ الوثوق في العمل واحكامه وهذا امر ينشأ من قبل العاهد كما انه سبحانه
فانه تعالى استوثق العهود التي اخذها من عباده واللزوم في العقود المتعارفة انما هو
بحسب مقتضى ماهياتها العرفية وليس امرا ينشأ من طرف واحد ولذا لا يعبر بالعقود
الملزمة وفي تفسير القمي ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ البيعة لخلافة امير المؤمنين
عليه السلام في عشرة مواطن ثم نزلت الآية وظاهر هذه الرواية التفسير لا التأويل وانت
خبير بانه كيف يمكن الاستدلال بعموم الآية مع وجود هذه التفاسير اذ لا اقل من الاحتمال
القادح في الاستدلال واما عدم الصلوح فلان الخصوصية مرادة من الكلام لا محالة فان
العقد لا يصح الاطلاق على مطلق العهد وانما يطلق عليه باعتبار الاستيثاق كما في العقود
الالهية والاطلاق على العقود المتعارفة ليس باعتبار انها عهود بل الملحوظ في الاطلاق
عليها انما هو الربط كما تقدم سابقا فارادة الخصوصيتين من الآية استعمال اللفظ في اكثر
من معنى واحد ولا يقال ان الاستعمال انما هو في الجامع والخصوصية مستفادة من الخارج كما
في كل ما استعمل في المعنى الجامع واريد الخصوصية من الخارج فانا نقول انه لا يجوز الا
هنا في الجامع لما عرفت انه لا يصح الاطلاق على العهد الا باعتبار الاستيثاق فالاستيثاق

ملحوظ

ملحوظ في الاطلاق على العهد لا محالة كما ان الربط ملحوظ في الاطلاق على العقود المتعارفة
والوفاء بالعهود الموثقة اعني العهود الالهية عبارة عن اطاعة الله تعالى ورسوله كما ان الوفاء
بالعقود التي بين الناس عبارة عن ترتيب الآثار عليها بمعنى انها لازمة الا ما خرج بالدليل
فهل يتوهم احد الجامع بين قولنا اطيعوا الله ورسوله وبين قولنا الاصل في العقود
اللزوم فلا جامع بين هذين المعنيين كما انه لا جامع بين ما يكنى به عن هذين المعنيين
واما المرحلة الثالثة اعني الاستحالة العقلية فان الوفاء بالبيع او الاجارة مثلا لا معنى له
لما عرفت من انه الانطباق على الحد جعل كما في اللباس والقامة فان وفاءه
بها انطباقه عليها والبيع لم يجعل حدا للشخص حتى يوفي به ولا معنى للوفاء في المعنى الحقيقي
للعقد اعني ضد الحل ولا يصح ان يقال لمن حلل عقد الحبل اوف بعقدك فاذا لم يكن
له معنى في المعنى الحقيقي ففي الكنائي بطريق اولى فان البيع ايضا في المعنى وصل حبل بحبل ولو
كناية ولا معنى للوفاء بوصل الحبل فقد اتضح لك بعون الله تعالى من هذه البراهين انه
لا يمكن ارادة العموم من الآية ولا يجوز الاستدلال بها على اصالة اللزوم في العقود مع قطع النظر عما
ما تحقق من الاستحالة العقلية وفي العوائد على الاستدلال بالآية ايرادات فاسدة
منها ما محصله ان الجمع المحلى باللام وان كان مفيدا للعموم الا ان وجود ما يحتمل ان يكون قرينة
قادح في التعويل على اصالة الحقيقة فضلا عما يظن كونه قرينة وتلك الآية في سورة المائدة
وهي على ما ذكره المفسرون آخر السور المنزلة في اواخر عهد النبي صلى الله عليه وآله ولا شك ان قبل
نزولها قد علم من الشارع الوفاء بطائفة جمة من العقود كالعقود التي بين الله وبين
عباده من الايمان به وبرسله وكتبه والاتيان بالصلوة والصيام والحج والجهاد وغيرها
بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع بعض كالبيع والنكاح والاجارة والرهن
وامثالها وتعلق طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظن لارادتها من قوله تعالى اوفوا
بالعقود خاصة او يصلح قرينة لارادتها فلا يمكن التمسك باصالة الحقيقة في ارادة
جميع الافراد من الجمع المحلى مضافا الى ان قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام تفصيل
لبعض العقود ايضا كما في كلام بعض المفسرين وهذا ايضا مما يضعف الحمل

على العموم الغير(?) وفيه ان افادة الجمع المحلى باللام للعموم ليس من جهة كونه موضوعا له
حتى يقدح وجود ما يحتمل القارنية في التعويل على اصالة الحقيقة فان الجمع مركب من اسم
وحرف اما الاسم اعنى مادة الجمع فلا يمكن وضعه للعموم فان العموم والاطلاق من المعانى
الحرفية وكيفيات في تعلق الحكم على الموضوع واما الحرف اعنى الهيئة فمفادها ما فوق الواحد
والفرق بينه وبين التثنية ان التثنية لا تصلح لارادة اكثر من اثنين بخلاف الجمع واللام انما
هو للاشارة وقد عرفت انه انما يفيد العموم اذا لم يكن هناك ما يتمسك بالعموم في الاية
ليس من جهة الوضع كي لا يصح التمسك باصالة الحقيقة مع وجود ما يحتمل القارنية مع
انه لا فرق في التعويل على اصالة الحقيقة بين الشك في وجود القادح او قدح العارض
وان كان يميل بعض الاعلام الى عدم التعويل عليها في الثاني مع انه ليس في المقام
ما يحتمل القارنية وتقدم طلب الوفاء بطائفة جملة من العقود ممنوع فان ما علم من الشارع
انما هو ايجاب الصلوة والصيام والحج وامثالها واما طلب الوفاء بهذه التكاليف فلم يعلم
اصلا وطلب الوفاء بالشيء غير طلب نفس الشيء وما تقدم طلب نفس هذه الامور ومنها ما حصله
ان الحمل على العموم يستلزم الجمع بين التاسيس والتاكيد في استعمال وهو كاستعمال
المشترك في اكثر من معنى حكما ومبنى وفيه ان التاسيس والتاكيد ليسا مما يستعمل فيهما
اللفظ حتى يلزم المحذور الذى في استعمال المشترك من عدم ترخيص الواضع في استعماله في
اكثر من معنى واحد لعدم كونهما مما وضع بازائهما اللفظ بل التاسيس والتاكيد امران ٢ منتزعان ح
من الاستعمال يلحقان عليه وليسا مما يحتاج بارادتهما من اللفظ بل لو كان مضمون الكلام
معلوما كان الكلام تاكيدا والا يكون تاسيسا فان كان مودى الكلام عاما وكان حكم بعض
الافراد معلوما كان الكلام بالنسبة اليه تاكيدا وبالنسبة الى الباقى تاسيسا ولا محذور
في ذلك اصلا ومنها ان اعتبار الاستيثاق في معنى العقد مما اتفقوا عليه والمتيقن منه
هو اللزوم الشرعى فلا يمكن التمسك بالاية الا في الشرطية والمانعية في العقود اللازمة
واصالة العدم مغنية عنه ولو قلنا بكفاية التوثيق العرفى فلا ينفعهم اصلا لانهم يريدون
اثبات لزوم مثل قول المتعاقدين عاوضت فرسى مع بقرك من المواهب فلك المعاوضة من

القابل

القابل لو لم نقل بكونه بيعا ومثل ايجاب اسقاط حق الرجوع بعوض او صلحه
لو لم نقل بكونه داخلا في عموم الصلح وامثال ذلك والحق لا نعلم التوثيق في امثال ذلك عرفا
لولا اللزوم الشرعى بل هو نفس العهد ولو نعقد وصيرورته عقدا انما يكون بقرائن
اخر يوجب توثيقه شرعا او عرفا ومع الثبوت الشرعى الى التمسك بالاية ولا يتوهم ٢ لا احتياج
ان بناء المتعاملين ومعتقدهم عدم الرجوع وتكلمهم بلفظ قاصدا منه البقاء على مقتضى
العقد يكون توثيقا له لان ذلك هو العهد اذ ما لا يحصل فيه الايمان البتة ليس عهدا
فحصول التوثيق يحتاج الى شاهد وعلى المستدل اثبات التوثيق عرفا انتهى اقول
قد عرفت ان معنى العقد هو الحل ومن المعلوم ان وصل حبل بحبل قد يكون
فيه اتقان وقد يكون غير متقن لا ان معناه هو الوصل المتقن لا غير لتحقق العقد
ولو لم يكن فيه اتقان ولا ربط للاتقان بمعنى اللغة ولا يتبدل معنى اللغة ولو كان الاتقان
على العكس مع ان اصل الدعوى لا اصل لها لتمام اطلاق العقد على العهد انما هو
باعتبار الاستيثاق وليس كلمة عهد عقلا والظاهر ان المجيب اى ذلك في كلامهم ربما زعم
ان الاستيثاق معتبر في معناه الحقيقى مع انك قد عرفت ان اللزوم غير الاستيثاق
فان الاستيثاق فعل الشخص واللزوم صفة اقتضائية لنفس الشيء فاين الاستيثاق
من اللزوم والعجب من قوله والمتيقن منه هو اللزوم الشرعى فان المقصود
من الاستدلال بالاية هو فهم اللزوم العرفى واللزوم ليس بمجعول من قبل
الشارع فان اللزوم والجواز من الاحكام الوضعية لنفس الماهية العرفية وهى
في نفسها لا تخلو من اللزوم والجواز وفهم حال المجهول بعموم الاية لان اعتبار
الاستيثاق في معنى العقد مما اتفق عليه والقدر المتيقن هو اللزوم الشرعى فالعقود
المتعارفة خارجة من الاية رأسا فان المفروض من الشك في اللزوم فالمشكوك ليس بعقد
كي يحكم عليه بوجوب الوفاء ثم ان اختلاف الصيغ في المعاملات لا يغير ماهياتها
فقولنا بعت في مورد الاجارة لا يجعلها بيعا فان الغرض ايجاد المعاملة الخاصة
باى لفظ كان ولم يعتبر لفظ خاص في ايجادها والفرق انما هو في الصراحة وعدمها

فمثل قول المتعاقدين عاوضت فرسى مع بقرك من المواهب ان كان في مورد البيع يكون
بيعا وان كان في مورد الصلح يكون صلحا ووقوع الصيغة بغير لفظ البيع او الصلح لا يغير
المعاملة كي تكون مشكوكا من حيث اللزوم والجواز واما اسقاط حق الرجوع
بعوض فالنزاع فيه انما من حيث كون الرجوع في الطلاق حقا يصلح للاسقاط او حكما
لا يصلح وعلى تقدير كونه حقا لا اشكال في كونه صلحا بعوض وليس الاختلاف في كونه
صلحا او غيره ثم انه قد صدر من الشيخ الانصارى قده في تقريب الاستدلال بالاية
كلمات عجيبة فانه قال قوله تع اوفوا بالعقود يدل على وجوب الوفاء بكل عقد والمراد با
العقد مطلق العهد كما فسر به في صحيحة ابن سنان المروية في تفسير على بن ابراهيم
او ما يسمى عقدا لغة او عرفا والمراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد في نفسه
بحسب دلالته اللفظية نظير الوفاء بالنذر فاذا دل العقد مثلا على تمليك العاقد ماله
من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب اثار ملكية ذلك الغير له فاخذه من يده
بغير رضاه والتصرف فيه كله نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام فاذا حرم باطلاق الاية
جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد ومنها التصرفات الواقعة بعد فسخ المتصرف من دون
رضى صاحبه كان هذا لازما مساويا للزوم العقد وعدم انفساخه بمجرد فسخ احدهما
فيستدل بالحكم التكليفى على الحكم الوضعى اعنى فساد الفسخ من احدهما بغير رضى الاخر
وهو معنى اللزوم بل قد حقق في الاصول ان لا معنى للحكم الوضعى الا ما انتزع من
الحكم التكليفى انتهى اقول قد عرفت ان اطلاق العقد على العهد انما باعتبار الاستيثاق
ولا يجوز اطلاقه على مطلق العهد لكونه غلطا وليس له معنى شرعى وعلى تقدير التفسير
في الرواية بالعهد فالمقصود هو العهد الموثق والترديد بقوله او ما يسمى عقدا لغة
او عرفا لا معنى له اصلا فان العهد لا يخلو اما ان يكون معنى لغويا للعقد وقد عرفت فساده
او معنى عرفيا او مجازيا او يكون اطلاقه عليه غلطا فان كان غلطا فلا معنى لحمله معنى العقد
وان كان معنى لغويا او عرفيا فلا معنى لقوله او ما يسمى عقدا لغة او عرفا بعد قوله المراد
بالعقد مطلق العهد واما الوفاء بالعقد والمقابلة للايقاعات لو كان له معنى

فالمراد

فالمراد هو العمل بما اقتضاه المعاملة بحسب طبعها بحسب لوازمها العرفية فان لماهية
البيع بحسب طبعها اثار ومقتضيات مثل ساير الماهيات كالنار والماء والشمس وغيرها
والوفاء على تقدير صحته في المقام هو العمل بهذه الاثار والمقتضيات الثابتة لنفس الماهية
مع قطع النظر عن تحققها في الخارج وقد عرفت ان العقد عبارة عن نفس المعاملة وان
اطلاقه على اللفظ من جهة الاتحاد في الخارج مع المعاملة فالعقد ليس عبارة عن اللفظ
حتى يكون الوفاء عبارة عن العمل بما اقتضاه العقد بحسب مدلوله اللفظى مع انه ليس للفظ
اقتضاء لشيء حتى يوفى به وانما يدل اللفظ على انشاء المعاملة وايجادها والتنظير بالنذر
ايضا في غير محله فان النذر لا يقتضى شيئا مثل البيع مع قطع النظر عن اللفظ فان المتبع
فيه هو اللفظ فالوفاء فيه انما هو العمل بما اقتضاه لعقد بحسب دلالته اللفظية فانه عبارة عن
الالتزام يتبع في كيفيته الالتزام باللفظ الكاشف عنه وحاصل الاستدلال ان الاية
انما تدل على وجوب ترتيب اثار العقد عليه والعمل بمقتضاه في كل وقت فيحرم
كل ما يكون نقضا لمقتضاه فالتصرف بعد فسخ واحد من المتعاقدين من غير رضى الاخر
حرام لدلالة الاية بعموم الاحوال على وجوب العمل بمقتضاه في جميع الاوقات والا
حوال ومنها التصرف الواقع بعد الفسخ فيدل الحكم التكليفى على الحكم الوضعى اعنى
فساد الفسخ من احدهما الذى هو لازم مساو للزوم فعند الشك في بقاء العقد
بعد فسخ احدهما يتمسك باطلاق الاية وعمومها الازمانى وفيه ان الشك في انفساخ
بفسخ احدهما ليس شكا في التخصيص حتى يتمسك بعموم الاحوال بل الشك هنا انما هو ٢ متمسك ح
في بقاء الموضوع وغاية الامر ان الاية انما تدل على وجوب ترتيب اثار العقد
والعمل بمقتضاه ما دام باقيا ومع الشك في الموضوع كيف يتمسك بادلة الاحكام
وهل يمكن التمسك لبقاء الموضوع بادلة الاحكام وان التمسك بعموم الاية عند الشك
في بقاء العقد بعد فسخ احدهما نظير التمسك بعموم ما دل على وجوب الاجتناب عن
النجاسة عند الشك في بقائها وعموم ما دل على وجوب حفظ فتوى المجتهد الحى
الاعلم عند الشك في حيوة المفتى ومع ذلك كله لا دلالة في الاية على حرمة امضاء البيع

من يد المشتري كي يجري باطلاقه جميع التصرفات حتى التصرفات الواقعة بعد الفسخ غاية
مايدل عليه الآية على تقدير التسليم انما هو وجوب ترتيب آثار العقد عليه من ايصال المبيع
على يد المشتري وعدم التصرف فيه بدون اذنه وكونه محللا له واما حرمة اخذ ملك المالك
غصبا وعدوانا فالآية اجنبية عنها وانما العقل مستقل بقبح الظلم واخذ مال الغير من غير حق
ولا فرق في ذلك بين البايع وغيره وذلك مقتضى المالكية وليس ذلك من آثار العقد وبا
الجملة لامعنى لمفردات الاستدلال فضلا عن مركباتها واسد من ذلك ما استدل به على
اللزوم من ان اصل المعاملة هو الالزام بترتيب الآثار ولو بعد الفسخ الا ما ثبت جوازه
بدليل خارجي فانه ان اريد ان العقد عبارة عن الالزام فقد عرفت فساده وان اريد
ان صيغة بعت مثلا يدل على الالزام فكذلك ايضا فانه لا يدل الا على ايجاد المعاملة ولا دلالة
فيه على ازيد من ذلك ولو سلمنا الالزام فنقول انه لو كان الالزام المتعاقدين الى في
المعاملة لزم ان يكون العقد اللازم جائز السبب الالزام بالجواز وبالعكس ولا التزام
به متفقه فضلا عن الفقيه ولو سلم فلا معنى للالزام بعد الفسخ فان الالزام بعدم تأثير
السبب لا يمنعه من التأثير ولو فرض الالزام في مورد بعدم فسخ العقد بان حلف او نذر
او عهد ثم فسخ فلينفسخ العقد لا محالة غاية الامر انه ارتكب حراما وهل يقول احد بحرمة التصرف
فيما لو حلف الوارث ان لا يتصرف في المال المنتقل اليه بالارث نعم على تقدير انعقاد الحلف
في مثل المورد يرتكب الحرام في مخالفة الحلف والا فالموت مؤثر لا محالة ثم العجب من
الشيخ ره حيث تعرض لآية الله قدس سره وعبر عنه قوله بالقيل قال وما ذكرنا ظهر
ضعف ماقيل من ان معنى وجوب الوفاء بالعقد العمل بما يقتضيه من لزوم وجواز فلا
يتم الاستدلال به على اللزوم توضيح الضعف ان اللزوم والجواز من الاحكام الشرعية
وليسا من مقتضيات العقد في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع انتهى وفيه انه
ان مراده الله ان الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم ان كان لازما وعلى
سبيل الجواز ان كان جائزا فحد اذا علم اللزوم والجواز واما اذا لم يعلم بهما وشك في انه لا
ينفسخ احدهما فلا وجه للتمسك بالآية فلا يستدل بالآية مع لزوم صدق السبق ولا دلالة

كلامه

٢ فاستدلاله

كلامه على ان اللزوم والجواز من مقتضيات العقد كما عرفت وانما نقل الشيخ ره كلا
بالمعنى ثم اورد عليه بان اللزوم والجواز من الاحكام الشرعية وليسا من مقتضيات العقد
في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع وانت خبير بان المعاملة اذا كان لها ماهية
عرفية فلا ينفك عن احد الامرين من اللزوم او الجواز ولو قيل بان ماهيتها ايضا مجعولة
فالوجه ان يشهد ببطلانه لوجودها قبل الشرع والشارع فلا معنى لكونهما من الاحكام الشرعية
مع انه لا ريب في انهما من مقتضيات العقد في نفسه فان انعقاده اذا توقف على الطرفين
فلا محالة يتوقف انحلاله ايضا على الطرفين فان الشخص لا سلطنة له الا على نفسه لا تسلط
له على غيره ولذا ينحل بالاقالة فانهما المرجع في الانعقاد والانحلال ولا ينحل بحل واحد
لعدم سلطنته على الطرف الآخر فقد تبين مما ذكرناه ان الاصل في العقود هو اللزوم
والمراد من الاصل هو معناه اللغوي بمعنى ان ابتناء العقود على اللزوم فانها اذا
احتاجت في الانعقاد الى الطرفين فلا محالة تكون كذلك في الانحلال ايضا لعدم
استيلاء احدهما على الآخر حتى يحل بحلّه فهي في انفسها مقتضية للزوم فكلما شك
في وجود جهة فيه مانعة عن ذلك فالمحكم ح هو الاصل العقلائي الجاري في جميع
موارد الشك اعني اصالة عدم المانع وقد ظهر ايضا ان الاصل فيها هو الصحة وهذا
واضح في الشك في اعتبار الشرط او المانع فان جعل الشرط مرجعه ايضا الى جعل المانع
باعتبار كونه نقيضا للمعاملة نعم اذا شك في حد المعاملة في العرف ولم يعلم انه هل
يلزم في العرف تقديم الايجاب على القبول او يجوز تأخيره ايضا فالاصل ح الفساد
لعدم العلم بحدود المعاملة كما لو لم يعلم اصل تحقق المعاملة في العرف الكلام في
المعاطات اعلم ان المعاطات عبارة عن التقابض وهو الغرض المقصود
من المعاوضة المترتب على الايجاب والقبول وقد جرت عادة الناس ايضا على
المعاوضة من غير ايجاب وقبول فان غرضهم هو الوصول الى المقاصد من غير تكلف بلفظ
فالمعاطات هو التقابض المقصود من البيع ولا ريب ان البيع وسائر المعاملات
من العقود والايقاعات من قبيل الانشاء فلا شبهة في عدم كون المعاطات بيعا

فتوهم انها بيع فاسد واظهر منه فسادا توهم كونها بيعا لغة فانه لابد لتوضيح المقام من
ايراد الكلام في مراحل الكلام في المرحلة الاولى فنقول انه لابد قبل الخوض
في المطلوب من بيان معنى الملكية وهي ان المالية في الاموال انما تنتزع من امرين احدهما
اختصاص بعضها ببعض دون البعض والآخر توفر رغبات الناس وحاجاتهم اليه بالذات
فلو لم يختص به البعض وكان مبذولا لا يمكن ان يستند الى الجميع متساوية ولو احتاج اليه
الكل اشد الحاجة فلا يكون مالا كالماء لمن في ساحل البحر فانه ليس لهما مالية وان كان يعد
بالنسبة الى البعيد مما لا يمكث بذل بازائها الثمن الخطير وهكذا الذهب والفضة مثلا لو كانت
نسبتها الى الناس مثل نسبة التراب اليهم وكذا الشيء الذي لا يحتاج اليه كالخنافس و
الديدان وسائر الحشرات وتقييدنا بالذات لاخراج مثل الخمر والعذرة فانه قد تطرأ
الحاجة اليها لكنها ليست بمال اما الاول فللمنع الشرعي واما الثاني فلكونها بالذات مما يتنفر عنها
الانفس لا في نفسها مطروحة رفع عنها الحاجة وهذه حقيقة المالية في الاعيان
الخارجية فالمال هو الذي يحصل به الغناء ولعله مما يتصف الشخص بالفقر فانه عبارة
عن فقد انه شيئا مع احتياجه اليه وهذه عبارة اخرى عن اختصاص بعض به مع احتياج
الناس اليه كما ان المراد من الحاجة اعم من الاضطرار بان يكون الحاجة لكون المال محبوبا
في نفسه كالجواهر من الدر والياقوت وغيرها والعجب ممن ادعى ان المالية في الاشياء
مرجعه الى الحكم التكليفي من اباحة التصرف مثلا وبطلانه غني عن البيان وبالجملة فحقيقة
المالية صفة ثابتة للاعيان ولذا انتزع الغناء في العرف من وجدان المال والفقر من عدمه
فتوهم ان المال ما يبذل بازائه المال فاسد فان بذل المال بازائه لاجل انه مال لا انه
فالخمر والعذرة يبذل بازائهما المال ايضا وليسا بمال قطعا كما عرفت وكذا حق الخيار والشفعة
وعمل الحر والعبد مع انه يبذل بازائها المال وكيف كان فالمال هو الذي يحصل به الغناء
فلا يتصف الشخص بالغناء بحق وعمله الذي يبذل بازائه المال واما الملك فهو عبارة
عن السلطنة وهو ايضا منتزع من امرين احدهما اختصاص واحد بالمال والآخر
ممنوعية الغير عنه وهو يختلف قوة وضعفا باختلاف اسبابه فالملك الحاصل بالحيازة

يختلف

٥ لا يتصف بالتقدم

يختلف باختلافها فان كانت الحيازة في جهة خاصة يكون الملك في تلك الجهة كما لو حاز
ارضا للزراعة او لغرس الشجر ولم يجعل له حائطا فيجوز للغير المرور منه والجلوس فيه
وهكذا نعم لا يجوز التصرف المانع من الزراعة ولو جعل له حائطا فلا يجوز هذه التصرفات
الا باذن من المالك لكون حيازته ح مطلقة كما لو حاز ارضا وجعل فيها بيتا للزمان سيان
الجواهر لحاجة باعتقاد انه حجارة غير مجوز للغير اخذه ذلك ويحتمل انه لا يجوز بيع ما حيزه ولا يجوز
له بيعه بتلك الحيازة لعدم حيازته لها اما بتلك الحيازة وهكذا الملك الحاصل بالعقد
فانه ايضا يختلف باختلاف العقد فالملك الحاصل بالبيع والهبة مثلا اقوى من الملك الحاصل
بالاجارة والنكاح فان الحاصل بالاولين انما هو من جميع الجهات بخلاف الحاصل بالاجارة
مثلا فانما هو في جهة خاصة فانه وان كان تمليك العين في الاجارة ايضا لكن ليس من جميع
الجهات وانما تمليك العين من حيث المنفعة ولذا يعبر بملك المنفعة كما يعبر في النكاح
بملك البضع مع ان هنا ايضا المرتبة هي المملوكة فان المنفعة والبضع لا معنى لكونهما ملكا
اما المنفعة فواضحة فانها عبارة من تصرف الشخص ولا معنى لكون الشخص مالكا لفعل
نفسه واما البضع فلا يقبل الملك بالضرورة فهذه التعبيرات انما هي للتنبيه مع درجات
الملك ولحفظها لان المنفعة هي المملوكة والتعبير بملك المنفعة للاشارة الى ضعف
الملك كما ان التعبير بملك المنفعة الرقبة ايضا لذلك مع انه لم يتوهم هنا احد ان
المالك يملك رقبة العبد ولا يستشكل احد في كونه اصلا في ملك العين فتوهم ان
المنفعة هي المملوكة في الاجارة ناش من الاغترار بالتعبير وبالجملة قد يتعلق بالشخص
وقد يتعلق بالعين وملك العين لقول مطلق هو الملك من جميع الجهات كملك
الذهب والفضة وسائر المعادن مثلا وهذا اول مراتب ملك العين الذي يتصرف
الى الملك كما المطلق والمرتبة الثانية ملك العبد والاماء الذي يعبر عنه بملك الرقبة
وهذا التعبير انما هو لضعف تلك المرتبة بالنسبة الى الاول فان ملك العبد عبارة
عن التسلط عليه في الجهات الراجعة الى المولى ولا تسلط له بالنسبة الى الجهات التكليفية
والشرعية والسلطنة عليه انما هي من حيث الانتفاع والبيع والاجارة دون سائر

١٢ انه اجارة اخرى بعد رفع
اليد عنه فانتفت الاو
الى كونه من الجواهر
ببيعه مع كونه في يد المستا

٢ فالملك ج

ـ وينبغي ملك الرقبة السلطنة عليها من حيث فك الحبل والقائه

٢ والاسلم للعتق ان الرتبة الاولى انما تكون الاخراج عن الملك فيها باعراض محرر

الجهات ولذا يعبر بملك الرقبة فان العبودية بمنزلة حبل في رقبة العبد ولذا الملك
يتعلق بها العتق فانه عبارة عن الفك فعتق العبد عبارة عن فك الحبل عن رقبة العبد
اى العبودية وهذه هي المرتبة الثانية لملك العين واضعف من ذلك ملك المنفعة
ثم ملك الانتفاع ثم ملك البضع وملك الانتفاع عبارة عن اعتبار خصوصية الفاعل في الانتفاع
كما لو اجر الدار وشرط الخصوصية بان يكون الانتفاع لشخص المستاجر وهذا اضعف من
ملك المنفعة ايضا فان الملك في الاول ينتقل الى الوارث دون الثاني وملك البضع وان كان
من اقسام ملك الانتفاع الا انه جعل قسما مستقلا انما هو لخصوصيته في الانتفاع وكونه اخص افرادها
من الانتفاع وهذه مراتب مرتبة لملك العين والتقييد فيها انما هو للتنبيه على ضعف الملك
ولو فرض فيها تعلق الملك بنفس العين دون فتوهم ذلك في ملك الرقبة اولى مع انه لا يتوهم
احد كون الرقبة ملكا مملوكة فالمملوك في الاجارة نفس العين لكن الملك ضعيف
لكونه في جهة خاصة والموجر مالك للعين ملكا تاما ولذا يتصرف فيها بالبيع وسائر
التصرفات ومن هنا يظهر انه لو اجر الدار واشترط ان يتصرف المستاجر في نصفها ولا
يتصرف في النصف الآخر وكذا لا يتصرف نصف الموجر ثم تصرف واحد في النصف الآخر
فيضمن مع الموجر لعدم نفوذ تصرفه شيئا على المستاجر انما يتصرف في ملك الموجر من دون
رضاه كما لا يخفى مع التامل وبالجملة فالمملوك في هذه المراتب انما هو العين وانما الاختلاف
بحسب الملك قوة وضعفا ومجرد التعبير بالملك في الشيء لا يوجب كون الشيء مملوكا فانه قد يعبر
بالملك في الوقف ايضا والمعقول ان العين الموقوفة ليست من المباحات الاصلية وانما
اختصت في جهة خاصة بسبب الوقف ولا دليل ان العين الموقوفة ليست مملوكة
ولذا يتوهم ان المالك في الوقف هو الله تعالى وبطلانه غني عن البيان لو اريد من الملك الحالة
الحاصلة لله تعالى بسبب الوقف بعد ان لم تكن فانه نقص للبارى تعالى والالتزام به كفر لو لم يكن
عن جهل فمجرد التعبير بالملك لا يدل مع كون المتعلق مملوكا كما هو واضح هذا هو الكلام في
السلطنة المتعلقة بالمال واما السلطنة على الشخص فلها ايضا مراتب المرتبة الاولى
ملك الرقبة وهذا اقوى مراتب هذه السلطنة فان ملك العبد هو التسلط عليه

من

من جميع الجهات الراجعة الى العبودية والمولوية من استخدامه واجارته وعتقه وبيعه
وهكذا اذ ليس في هذه السلسلة سلطنة اكمل من تلك السلطنة المرتبة الثانية ملك
الدائن وليس المراد منه ان الدين هو المملوك فانه ليس مما يتعلق به الملك بل المراد
انه لصاحب الدين سلطنة واستيلاء على من عليه الدين في اخذ ما في ذمته بحيث
يجوز له التقاص من امواله على تقدير المنع والسلطنة على الشخص هنا انما هي
في جهة خاصة والتقييد للاشارة الى ضعف السلطنة بالنسبة الى المرتبة الاولى وهذه
سلطنة على الشخص خاصة بخلاف المرتبة الاولى فان لها جنبتين كما عرفت انها مرتبة
ثانية لملك العين ثم حق الخيار وحق الشفعة فان حقيقة هذه الامور السلطنة
على الشخص في جهة خاصة اما الخيار فانه عبارة عن استيلاء كل من الطرفين على
الآخر في فسخ المعاملة ولو لم يرض الآخر واما الشفعة فهي ايضا استيلاء على الشريك
في اخذ سهمه ولكون السلطنة في غير المرتبة الاولى ضعيفة يعبر عنها بالحق ويقابله
الحكم وهذه الحقوق الثلاثة سلطنة على الشخص خاصة وليس فيها جنبة السلطنة
على العين كما في المرتبة الاولى وقد ينتزع الحق من ملك العين ايضا كما اذا
كان في غاية الضعف مثل ملك البضع والمنفعة وكذا حق الاستطراق وسائر
الانتفاعات وملك البضع من اقسام السلطنة على الشخص بخلاف ملك المنفعة
او الانتفاع فانها من اقسام ملك العين فالاستمتاع حق للرجل بمعنى ان له سلطنة
على المرأة في تلك الجهة بخلاف حق الاستطراق فانه ليس هناك سلطنة على الشخص
وانما هو ملك العين في جهة الاستطراق وكذا الانتفاع وهذه يعبر عنها بالحق و
المراد منه ما يكون امره راجعا اليه بالكلية ولم يكن من المرتبة الاولى او الثانية
من ملك العين ويكون بحيث يصلح للاسقاط والنقل والانتقال كما ان
حق للدائن يجوز اسقاطه ويصلح للنقل والانتقال وكذا حق الخيار والشفعة
وحق الاستطراق وامثال ذلك والحكم ما لا يصلح لشيء من ذلك كما الرجوع

٣ الدين محرر

ـ وتوضيح ذلك انه محرر

٣ وكذا الخ

في الطلاق فانه لا يصلح للاسقاط مثلا كان بعض الحقوق لا يصلح للاسقاط ولا النقل
والانتقال مثل الولاية القائمة بالاب وحق الاستمتاع للرجل وحق المطالبة
في الدين مع بقائه ~~من حق الحبل~~ السلطنة القائمة بالبارى تعالى وخلفائه بالنسبة
الى العباد فان هذه حقوق مع انها لا تصلح لشيء من آثار الحقوق اشتبه الامر عليهم في
المراد من حيث تمييز الحقوق من حيث الحكم فنقول بعون الله تعالى ان من انحاء السلطنة
على الشخص سلطنته تعالى على العباد وهذه وان لم تكن داخلة في سلسلة السلطنة على الشخص
لكنها ايضا نحو من هذه السلطنة بيان ذلك ان السلطنة على الشخص عبارة عن الاستيلاء
مع الآخر في جهة او جهات كما عرفت واما سلطنته تعالى فليست كذلك فان هذه عبارة عن الربوبية
والربوبية والخالقية والمخلوقية والمخلوق مفتقر اليه تعالى في حدوثه وبقائه فلو انقطع الفيض
منه تعالى آنا من الآنات انعدم كما عرفت ولهذا لا يمكن اداء شكر نعمائه فانه في نفس
نعمائه من حيث الخروج والدخول وهذا كما ترى امر فوق السلطنة والاستيلاء وهذه
الجهة حق له تعالى قائم به لا يمكن اسقاطه ولا نقله وانتقاله والوجه في ذلك ان هذه السلطنة
فيه تعالى انما تنتزع من الربوبية وهي المنشأ لانتزاعها وهي علة تامة بالنسبة اليها فزوالها
انما هو بزوال الربوبية فلذا يستحيل اسقاطها وهذا هو الوجه في عدم امكان الاسقاط
في حق الاستمتاع وحق الولاية في الاب وحق المطالبة في الدين فان الزوجية علة تامة
للاستمتاع اى الاستحقاق له فما دامت الزوجية باقية فالحق باق وكذا الابوة بالنسبة الى
الولاية واما حق المطالبة فمنشأه السلطنة على المال التي هي من شئون سلطنة
الشخص على نفسه المنتزعة من كونه نفسه وهي ايضا علة تامة بالنسبة الى هذا الحق
ومرجع اسقاطه الى اخراجه نفسه عن كونه نفسه فتبين مما ذكرناه انه كلما كان المنشأ
علة تامة لانتزاع الحق فلا يمكن اسقاطه والحاصل انه لا يتحقق سلطنة على الشخص
فوق ذلك وهذه السلطنة بعينها قائمة بخلفائه تعالى كما اشار اليه بقوله عز من قائل النبي
اولى بالمؤمنين من انفسهم والمراد انه ص مولى كل مؤمن ومؤمنة فكل جهة ترجع
اليهم تكون اولى بهم في تلك الجهة ولا فرق في تلك الجهة بين النبي ص ووصيه او اوصيائه بل بين الفقيه

وفيه

وفيه وهذه السلطنة القائمة بالنبي ص وكذا الشئونات القائمة بالاوصياء عليهم السلام والفقيه
وفيه ايضا لا يمكن اسقاطها ولا نقلها ولا انتقالها فان المنشأ في جميع ذلك الجعل او الخلافة
عن الله تعالى وهو امر لا يقبل التغير والسلطنة القائمة بوصي بعد موت وصي آخر
ليس انتقالا كما لا يخفى وقد ظهر ان نائب الفقيه لا يمكن ان يعزل نفسه من النيابة
حتى بعد موت الفقيه وانما هي قائمة به ما دام موجودا ثم بعد سلطنة الربوبية
وشئوناتها سلطنة الشخص على نفسه وهي منتزعة من كونه نفسه ولا يمكن اسقاطها
ايضا ومن شئون تلك السلطنة ملكه ان يجعل الغير وكيلا او نائبا في اموره التي هو الراجع
فيها فان تسليط الغير على التصرف فيما هو المرجع فيه متفرع على سلطنته على نفسه
ولذا فلا يتسلط الغير نعم له ان يعزل الوكيل عن الوكالة كلما شاء ولو اشترط عدم العزل
ولو في ضمن عقد لازم باطل لا محالة فان الوكالة استنابة الغير في اموره وجعله
الا للمتصل بها او نيابة من شئون سلطنته على نفسه واشتراط عدم العزل رجوعه الى انه
لا يتسلط الشخص على نفسه فان التوكيل كما هو من شئون تلك السلطنة وكذا عزله
ايضا من شئونها وهذه فالتوكيل بلا عزل تناقض واضح ومن شئون تلك السلطنة
ايضا كون الهبة عقدا احتياجها الى القبول فانه لا يمكن تسليط الغير على المال
مع قبوله ورضاه فانه مسلط على نفسه في اخذ المال الذي له منفعة وخسران فان
المال كما يرجع نفعه الى المالك وكل خسرانه ايضا يرجع اليه لان من له الغنم
فعليه الغرم فله ان لا يقدم على ذلك فلا يمكن تسليطه على المال الا باختياره ولذا
لزم انه لا يستقل الشخص على نفسه وهذا هو الوجه في عدم وجوب القبول
فيما لو وهب مالا يستطيع به للحج فان القبول اكتساب ولا يجب الاكتساب
في الحج بخلاف البذل فانه يجب القبول فيه بمعنى انه يجب له الحج ح والوجه في ذلك
ان حقيقة البذل تعيين المصرف فالباذل يجعل الحج مصرفا للثمن الكذائي وليس
هنا تمليك كي يحتاج الى القبول وانما المال باق في ملكه الا انه يجعل محلا لصرف
المال فاذا جعل الحج له مصرفا للشخص فيكون ح مستطيعا من الحج فيجب عليه لتحقق شرطه

وهذا نظير ما لو كان طريق الحج بحيث يتمكن منه كل احد فيجب للجميع فالباذل انما
يجعل الطريق بحيث يتمكن منه وكيف كان فالبذل ليس تمليكا وانما هو تعيين للمصرف
مثل الوصية فانها ايضا تعيين للمصرف نعم يترتب الملك فيها على القبول وان لم
يجب كما ان الفقير مصرف للزكوة ولغيرها الا انه بعد القبول لا ان للفقير مالا عند
الشخص كما يتوهم ولذا لكون الوصية نافذة صحيحة من قبل الموصي بمجرد الايقاع الا
ان ترتب الاثر عليها انما يتوقف على قبول الموصى له وبعد قبوله يتحقق التمامية
من جميع الجهات ومن هنا يعلم ان الوصية برزخ بين العقد والايقاع لا عقد
صرف ولا ايقاع صرف لوجود اثر كل منهما فيها كالهبة والوديعة والعارية وسائر
العقود الاذنية ولا فرق في عدم وجوب القبول في الوصية بين حال الحيوة
وحال الممات نعم اذا جعل الشخص وصيا في اموره وقبل عند موت الموصي
فلا يجوز له الفسخ فان المفروض فوات احد المتعاقدين فلا يبقى محل للفسخ
كما هو واضح ثم ان من شئون تلك السلطنة ايضا رجوع الواهب الى العين
الموهوبة بعد تمامية العقد فان الهبة تسليط الغير على المال المسلط عليه المالك
وهذا التسليط من فروع السلطنة على المال والا فلا معنى لتسليط الغير على ما ليس بمسلط
عليه وهذه من شئون سلطنة الشخص على نفسه فالهبة من شئون تلك ا
السلطنة فانه لتسلطه على نفسه يتصرف في امواله بجميع انحاء التصرف ومنها تسليط
الغير على ماله وهذه السلطنة كما انها تؤثر في احداث السلطنة للغير كذلك تؤثر
في ازالته ايضا فان المفروض انها باقية بعد ولا مانع من تأثيرها في الازالة
فان المتهب في المقام ليس الا كالعلة المادية للاثر المستند الى الواهب فالفاعل
في المقام انما هو الواهب بخلاف المعاوضات فان الفاعل فيها كل من الطرفين
فان تحقق العقد فيها اعني حصول الربط بين المالين متوقف على كل من الطرفين
فانه لا بد في البيع مثلا ان يجعل كل من المتبايعين ما بيده في معرض البدلية
ولا يمكن تحققها من طرف واحد فاذا تحققت البدلية لا يمكن الفسخ من طرف احدهما

فان

فان تأثيره من احدهما فرع استيلائه على الطرف الآخر ولا استيلاء لاحدهما على الآخر
بالفرض ولذا لا ينفسخ الا بالاقالة وهذا هو المانع من تأثير سلطنة الشخص على نفسه
في الرجوع الى المبيع او الثمن وهكذا واما الهبة فلا مانع فيها من طرف المتهب اصلا كما عرفت
واما عدم جواز الرجوع في الصدقات والهبة المعوضة والهبة بذي الرحم فانما هو
لمانع شرعي كما ورد في الاخبار ان الرجوع في الصدقة رجوع الى الفيء والوقف
ايضا من الصدقات فقد تبين مما ذكرناه ان الرجوع في الهبة ليس حقا للواهب
فلا يمكن اسقاطه وانما هو من فروع السلطنة على نفسه ومن المعلوم الواضح
ان الهبة ليست اعراضا عن العين الموهوبة وانما هو تصرف في المال فان الاعراض
ابطال الجدة الحادثة بالحيازة او بسبب آخر فيصير المال بسبب الاعراض اجنبيا عن
الشخص فلا يبقى له ارتباط به قط كما قبل الحيازة فيكون جميع الناس متساويا بالنسبة
الى المال بخلاف الهبة فانها جعل الغير محيطا على ماله فالعين الموهوبة وان
كانت مملوكة للمتهب بالفعل الا انه لم ينقطع العلقة من الواهب بالكلية فانها هو
المال الذي سلطه عليه فالفعل الصادر من الواهب انما هو التسليط لا غير ولذا
كان الهبة مفتقرة في التمليك دون سائر العقود مع ان التمليك يترتب عليها ايضا
فللمال ارتباط الى مالكه الاول لا محالة ولذا يرجع اليه عند الفسخ في جميع العقود
والا فلا وجه لرجوعه اليه ولذا ايضا لا يجوز اخذ العين الموهوبة من يد الواهب
ولو كانت اعراضا لاستوى الجميع في حيازة هذا المال وكذلك اذا باع المتهب العين
الموهوبة للغير ثم فسخ العقد ولم يأخذها المتهب فالمرجع ح هو المالك الاول اي
الواهب وليس ذلك الا لبقاء ربط المال الى المالك كما لا يخفى على المتامل ثم انه قد
يجتمع السلطنة على المال مع السلطنة على الشخص كما في المعاوضات فان
المشتري في البيع مثلا يملك المبيع بمجرد تحقق العقد ويكون مسلطا على البائع
في اخذ المبيع منه وكذلك البايع وهكذا الاجارة فان المستأجر مالك للعين في جهة
خاصة ومسلط على الموجر من حيث الانتفاع من ماله وهكذا سائر المعاوضات وهذا

متفرع م
فلا يمكن ا[...]
يد المتهب م

معلوم لا ريب فيه وانما الاشكال في انه اذا تلف المبيع قبل القبض فهو من مال
بايعه فيبطل المعاملة بمجرد التلف قبل القبض مع ان المفروض ان التالف مملوك
للمشتري والوجه في ذلك ان حقيقة البيع هو الالتزام والتعهد بايصال المبيع الى
المشتري فما لم يتحقق الايصال في الخارج لم يتم المعاملة من جميع الجهات وان كان
المشتري مالكا للمبيع بعد تحقق العقد بمعنى استحقاقه ان يأخذه من البائع فانه اذا
كان حقيقته هو التعهد بالايصال لا يتم ذلك الا بتحقق الايصال والاثر المترتب على
الالتزام انما هو استحقاق المشتري لاخذ المال واما حصول الجدة التي هو الملك
التام فانما يتوقف على القبض والاقباض فما لم يحصل الاقباض لم يحصل الملك التام
الذي هو الاثر المهم فلو تلف ح قبل القبض فيكون من مال البائع وهذا معنى ما وقع
في كلماتهم من ان المبيع قبل الاقباض مضمون للبايع وبعده ينتقل الضمان الى المشتري
بمعنى انه يجب للبايع اقباض المبيع للمشتري فالمبيع في عهدة البايع من حيث ايصاله الى
المشتري وهذا معنى ضمان البايع واما انتقال الضمان الى المشتري فمعناه ان المبيع
مضمون على المشتري من حيث ايصال المسمى الى البايع وليس المراد من قولنا
ان حقيقة البيع هو الالتزام بالايصال ان المنشأ باللفظ هو الالتزام كي يقال
انه يلزم على ذلك ان يتحقق البيع بقولنا التزمت او تعهدت بل المنشأ به
انما هو البدلية اعني الارتباط والعلقة المعنوية بين المالين اعني قيام كل من
المالين مقام الآخر وانما الكلام في تأثير اللفظ في ايجاد تلك العلقة بمجرد ارادة ايجادها
باللفظ فان تأثيرا للفظ بمجرد ارادة ايجاد البدلية ليس معقولا لاحتياج ذلك
نظرا الى كون الانشاء ايجادا باللفظ فلا بد ان يكون المنشأ بالصيغة امرا يكون
مرجعه الى الفعل الاختياري فالمنشأ في البيع مثلا هو البدلية اعني قيام كل
من الثمن والمثمن مقام الآخر ومرجع ذلك الى التعهد بايصال المبيع للمشتري
فان اقامة المال مقام المال لا يكون متحققة حقيقة الا بالنقل والانتقال و
القبض والاقباض فحقيقة البدلية المنشأة التعهد بالايصال من البايع وهو فعل

اختياري

اختياري له بمعنى ان مرجعها الى التعهد فان البدلية الحقيقية لا تتحقق الا بالاقباض
لا ان التعهد هو المنشأ فالامر الحاصل بانشاء البدلية تعين المبيع في كونه
عوضا عن الثمن بحيث لا يجوز للبايع التصرف فيه بوجه من الوجوه فيستحق ا
المشتري لاخذ المبيع من البايع ويجب عليه اقباضه ويترتب عليه النماء ويكون ملك المشتري
والحاصل بعد تحقق العقد هو مجرد الاستحقاق للمشتري واما تأثيرا الملك اعني
الجدة والاحاطة انما هو بعد الاقباض ولذا يجب على البايع الاقباض قبل اخذ الثمن
لما مر من انه هو العلة في ايجاد العلقة ولو تلف قبل القبض يكون من ماله لعدم
الملك للمشتري ويبطل المعاملة من الاصل فتحصل ان المنشأ هو تبديل المال
بالمال ووجه تأثير اللفظ في انشاء ذلك كون مرجعه الى الالتزام بالايصال ونفوذ
ذلك الالتزام لاجل سلطنة الشخص على نفسه ومحصل ما ذكرناه ان المبيع مضمون
على البايع قبل القبض وعلى المشتري بعد الاقباض بالمعنى الذي عرفت وهذا الضمان
ضمان معاوضي بمعنى ان منشأه المعاوضة وهذا غير الضمان العقدي فان عقد البيع
ليس عقد ضمان وعقد الضمان عقد مستقل ينشأ به الضمان ابتداء بخلاف
عقد البيع وضمان المشتري حق يصلح للاسقاط والنقل والانتقال فانه عبارة
من سلطان البايع مع المشتري في اخذ المسمى فله ان يسقط او ان ينقل بخلاف
ضمان البايع فان المشتري وان كان مسلطا مع البايع في اخذ المبيع الا ان هذه السلطنة
ليس حقا له حتى يصلح للاسقاط لما عرفت ان ضمان البايع عبارة عن تعهده بالايصال
وهو من فروع سلطنته على نفسه ولذا ينفذ تعهده لا محالة وينتزع من التزام البايع
سلطنة للمشتري في اخذ المبيع لا ان له حقا على البايع حتى يسقط فلا معنى لاسقاط
ضمان البايع فان كونه نفسه علة تامة لذلك الضمان والحاصل ان الحق عبارة
عن السلطنة على الغير سواء كان شخصا او مالا ولما كان الاسقاط عبارة عن
العفو فلا يجري الا في الشخص فانه لا معنى للعفو عن المال نعم يجري فيه الاعراض
ولا يجري الاعراض في ملك الرقبة فانه باعتبار كونه سلطنة على الغير يجري

البايع مع

فيه الأسقاط كالعتق وان لم يطلق عليه الحق اصطلاحا فانه انما يطلق على المرتبة
الضعيفة من السلطنة على الغير كالدين والخيار وملك المنفعة ويجري فيه الاعراض الغير
باعتبار كونه ملك عين كما عرفت وقد تبين انه ان منشأ السلطنة على الغير اذا
كان علة تامة فلا يمكن اسقاطه لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة كما
في سلطنة الربوبية وشئونها واما الاسقاط فيما اذا كان مقتضيا صرفا كما في الاشياء
المذكورة ويتضح ذلك بالتعرض لبعض الفروع فالخيار الذي هو السلطنة على الفسخ
والابقاء حق للمشروط له على الآخر فان انعقاد المعاملة اذا توقف على الطرفين فلا بد ان
يتوقف انحلالها عليهما وهذا هو الوجه في نفوذ الاقالة واستقلال احد المتعاقدين
في الفسخ سلطنة له على الآخر في احد ماله فيصلح للاسقاط والانتقال اذا لم يشترط
الفسخ بمباشرته والاولى ان يكون الفسخ على الوجه المخصوص واما نقله للغير او جعل له
ابتداء او بان تقوم تلك السلطنة بالغير حتى لو شاء ان يسقط اسقط فمحال لا يجعل
فانه حق لاحد المتعاقدين من المشروط له لان نفع المال لا يرجع الا اليه فلا معنى لقيام
السلطنة على الاسقاط بمن لا يرجع اصل المال اليه ومعنى جعل الخيار للاجنبي ارجاع الفسخ
والابقاء اليه وليس معناه جعل الغير مسلطا على الاسقاط لاستحالة ذلك في غير
المشروط له لكونه حقا لاحد المتعاقدين فتوهم كون الخيار حكما لعدم صلوحه للنقل قطعا
فاسد ناش من عدم الاحاطة بحقيقة الحق والحكم واما السلطنة على الرجوع في الطلاق
الرجعي فلا ريب انها حكم من احكام الطلاق توضيح ذلك ان الزوجية وان كانت
علقة معلولة للعقد القائم بالطرفين الا انها سلطنة على الشخص بل بعض مراتب
ملك الرقبة بمعنى ان زوجية الزوجة حبل في رقبتها وطرف الحبل بيد الزوج فالزوج
يملك الزوجة في جهة يعبر عنها بملك البضع ولا ينافي ذلك كون الزوجية اصلا في الطرفية
بل ملك السلطنة متفرعة على كونها احدى الركنين واما القدرة على الطلاق فمن شئون
تلك السلطنة فان الطلاق عبارة عن الفك وحل الحبل مع ما تقدم كالعتق الا ان
العتق رفع العلقة بالكلية بخلاف الطلاق فانه احداث مانع عن تأثير المقتضي لان

علقة الزوجية مقتضية لسلطان الزوج على الزوجة والطلاق امر مانع من ذلك الاقتضاء
ولذا يرجع في العدة بلا سبب وليس ذلك الا لبقاء العلقة والسلطنة على الرجوع
في مدة العدة ليس الا لضعف المانع في المانعية وانما يستقر ذلك بعد مضي المدة
ولذا يحتاج الى عقد جديد لا لرجوع السلطنة على الرجوع الى السلطنة على دفع المانع ولما
كان الرجوع ابقاء السلطنة الاولى على الزوجة وليس احداث سلطنة جديدة حتى يصلح
للاسقاط فليس شيء من هذه الامور الثلاثة قابلا للاسقاط اما الاولى فلما عرفت
من ان الزوجية علة تامة لها ويستحيل تخلف المعلول عن العلة التامة فلا فرد لـ
تلك السلطنة الا بالطلاق او الفسخ واما الثانية اعني القدرة على الطلاق فلعدم استقلالها
في نفسها حتى يقبل الاسقاط وانما هي من شئون السلطنة الاولى التي باقية ما دامت
الاولى باقية لتبعيتها لها كما في حق المطالبة فانه من شئون السلطنة على الشخص في اخذ المال
فمع بقاء الثاني لا معنى لاسقاط حق المطالبة واما الثالثة اعني القدرة على الرجوع فلما عرفت
انها عبارة عن السلطنة على ازالة المانع ما لم يستقر في المانعية وليست سلطنة على امر
كي يصلح للاسقاط وانما هي ابقاء السلطنة الاولى فقد تبين ان الرجوع من احكام الطلاق
وتوهم حقيته ناش من عدم التأمل وقلة البضاعة في مواد العلوم وبالجملة ان الاسقاط
انما يجري في السلطنة على الشخص اذا كان منشأ انتزاعها مقتضيا صرفا كحق القصاص
والخيار والشفعة ويستحيل فيما كان منشؤه علة تامة مثل سلطنة الربوبية
وشئونها وما يتفرع عليها من الولايات القائمة بالفقهاء وعمالهم فان منشأ الاولى
هو الايجاد والربوبية وهذا يستحيل الزوال نعم يمكن الاستخلاف فيها كشئون
سلطنة الربوبية فان اولوية النبي ص بالمؤمنين من انفسهم انما هي بالخلافة
عن الله تعالى في الجهات الراجعة اليه تعالى فالمنشأ في الاول هو المنشأ في الفروع ولذا
يستحيل الاسقاط منها ايضا نعم يمكن الزوال في الفروع بزوال الموضوع كفسخ
البنوة عن النبي او عزل المتولي عن النيابة وهذا ليس اسقاطا فهذه الولايات
ليست حقا وانما هي احكام دائرة مدار الموضوع غير قابلة للنقل والانتقال

ومن هذا القبيل سلطنة الشخص على نفسه فان منشأها كونه نفسه ولذا لا يجوز له قتل نفسه
من غيره ولا معنى لاستحقاق الشخص على نفسه فلا معنى للاسقاط منها ايضا وكذا فيما يترتب عليها
كالوجوب نداء ملك الحر والعزل من السلطنة على نفسه فلان يسقط الغير على نفسه في جهة خاصة
سواء جارة وغيرها من النكاح والبيع ولذا ذكرنا ان اشتراط عدم العزل في الوكالة يحفظ
لا معنى له فان الموكل بحقيقة سلطنته على نفسه ينوب الغير فيما يرجع اليه ويسلطه على التصرف في امره
واستقلال الوكيل بعدم الانعزال بالعزل ينافي النيابة ويوجب عزل الموكل عن سلطنته على
نفسه فان معنى النيابة هو الآلية فالفعل الصادر من الوكيل مستند الى الموكل فانه يفعله بيده
فاللزوم في الوكالة ينافي حقيقة النيابة فلا معنى للزوم الوكالة اصلا ولو بالشرط في ضمن عقد
لازم خارج نعم للمرتهن ان يجعل حقا لنفسه على الراهن في بيع العين المرهونة لاستيفاء
الدين وقد يعبر عن ذلك بالوكالة والمقصود كونها لازمة بالشرط فيتوهم ان ذلك امر ممكن في
الوكالة مع ان ذلك مجرد تعبير والا فهي في الحقيقة جعل ولاية واستحقاق في استيفاء دينه
من هذا المال لعود فائدة المال اليه واما السلطنة على المال فلا معنى لاسقاطها لما عرفت ان
حقيقة الاسقاط هو العفو ولا معنى له في المال نعم يجري النقل والانتقال في جميع الاموال
لاتساع دائرة الحق وقد تبين مما تلوناه عليك الفرق بين الحكم والحق فان الحكم
هو المجعول شرعيا كان او غيره لكن بهذا المعنى اعم من الحق لشموله لجميع الحقوق وغيرها
من الولايات مثل سلطنة الربوبية وشئونها وسلطنة الشخص على نفسه وما يترتب عليها
فجميع مراتب السلطنة حكم بهذا المعنى الاعم فهو ليس مقابلا للحق وانما يقابله
بالمعنى الاخص وهو ان يكون حكما ساذجا بان لا يكون سلطنة على الغير كالسلطنة
على الاستمتاع والمطالبة في النكاح والدين فان هذه ليست سلطنة على الغير بعبارة
سلطنة الزوج على الزوجة او سلطنة الدائن على المديون بل انما هي حكم مترتب على
تلك السلطنة فالحكم بهذا المعنى يقابل الحق وهذا هو المراد كما اطلق في كلمات الفقهاء
والملازمة مع هذا المعنى انما هو باعتبار المعنى الاول لا انه اصطلاح جديد من الفقهاء وحتى
وانما يعرف الملازمة كذلك كان الماء اعم من الثلج والجمد ومعروف الملازمة هو الجاري

واما الحق فقد عرفت انه عبارة عن السلطنة على الغير سواء كان ذلك الغير شخصا او
مالا والاسقاط انما هو فيما لم يكن علة مستقرة ولم يكن تابعا لحق آخر فلا يمكن الاسقاط
في سلطنة الربوبية وما يتفرع عليها لاستحالة زوال علتها وكذا في سلطنة الشخص
على نفسه فانها مقتضى كونه نفسه فلا معنى لاستحقاق الشخص على نفسه حتى يسقطه فتلك
السلطنة ليست حقا ولا ملكا بل امر فوق الحق والملك لعدم امكان ان يكون المالك
مغايرا للمالك بالتحقيق نعم يعبر عنه بالملك والمراد كونه رجعا النفس ولذا
لا ينقل تصرفاته في نفسه ولا يضمن منافعه اذا حبسه شخص آخر لعدم كونها مملوكة
له حتى يضمن لعدم التفائت بخلاف منافع العبد والاجير لكونها مملوكة للغير
لا لان منافع الحر لا مالية لها ما لم يكن اجيرا كما يتوهم وهكذا لا معنى للاسقاط في
تلك الاعيان لما عرفت ان حقيقة الاسقاط العفو ورفع الحبل عن رقبة المسلط
عليه ولا معنى للمالك في الاموال وكذا لا معنى له فيما ليس له استقلال في نفسه كالقدرة
على المطالبة في الدين وعلى الاستمتاع في النكاح وكذا لعدم كونها سلطنة مستقلة
حتى يصلح للاسقاط مع بقاء موضوعها والاسقاط في امثال ذلك انما هو باسقاط
الموضوع مثل اسقاط الدين وفسخ الزوجية او فك الزوجية واذ قد عرفت انه
ليس للحق والحكم في المقام اصطلاح خاص فظهر لك انه يصح اطلاق الحق على
جميع مراتب السلطنة حتى الحكم الساذج فان الحق مقابل الباطل ولا ريب ان
جميع ذلك حق بهذا المعنى نعم معروف الملازمة السلطنة على الغير التي يمكن فيها الاسقاط
وهذا مراد الفقهاء كما سلبوا الحكم واما النقل والانتقال فيدوران مدار التضييق
والسعة فاذا اتسعت دائرة الحق يمكن فيه كلاهما كحق التحجير كما لو اخذ المسلم
حجرا للموقوفة فانه يصح نقله وانتقاله وكذا حق الاستطراق واجراء الماء في ملك
شخص فانه ايضا كذلك وهكذا حق القصاص والخيار فانه يمكن انتقال الخيار
ما لم يتضيق الدائرة باشتراط المباشرة ولا يمكن النقل فيهما فانهما حق للوارث
والمشروط له وهو احد المتعاقدين فتحصل مما بيناه ان الحق الذي ينصرف اليه

الاطلاق عبارة عن السلطنة على الغير والسلطنة ضعيفة فالمراتب القوية من السلطنة
على الشخص او المال ليست حقاً فسلطنة الربوبية وشئونها وكذا سلطنة الشخص على نفسه
وما يترتب عليها ليست بحق بل ذلك اجلّ وارفع ومثله ملك العين بقول مطلق وملك
الدين والرقبة فان السلطنة على الغير في جهة خاصة يعبر عنها بالحق لضعف السلطنة
واما ملك العين فاقوى مراتب السلطنة لكونها تامة من جميع الجهات وكذا املاك الرقبة
فانه لقوة السلطنة فيه وتماميته من جميع الجهات صار في المرتبة الثانية من ملك العين
والجهات التي يستقل منها العبد مضمحلة من حيث كونه ملك عين بحيث لا يفرق بينه وبين
سائر الاعيان فجنبة الشخصية في الاستقلال ليس للحق فيه اصلا ولذا كان رفع السلطنة
فيه المسمى بالعتق الذي هو الفك وجعل حبله على عاتقه فلو عبر فيه بالاسقاط مجرد تعبير فان العتق
رفع الاستقلال والعبودية عن العبد واما الدين فلانه ايضا سلطنة على المال في
مرتبة وهي اقوى مراتب السلطنة الا لكونه في الذمة هو بالعين وانتزع السلطنة على الشخص
والاعيان في الحقيقة سلطنة على المال ولذا لا يطلق عليه الحق وان كان يصلح للاسقاط والنقل
والانتقال فلا يلزم في الحق من ضعف السلطنة واستقلالها بان لا يكون تابعا لحق اخر
فيصلح ح للاسقاط لا محالة واما النقل والانتقال فانما يدوران مدار ضيق دائرة
الحق واتساعها فالمراتب القوية من ملك العين يصلح كلها لاتساع دائرة الملك
في الاعيان وكذلك ملك المنفعة فانه ايضا يصلح للنقل والانتقال وبعض الحقوق لا
يصلح الا للبعض كحق الخيار والشفعة مثلا فانهما يصلحان للانتقال دون النقل
لكونهما مجعولين لاحد المتعاقدين والشريكين وانما ينتقلان بتبعية المال وبعضها
لا يصلح شيئا منها كملك الانتفاع مطلقا كالواجر الدار وشرط الانتفاع بنفسه او
بشخصها كذلك فلا يمكن النقل والانتقال ح لضعف الملك غاية الضعف والضعف
فلا يكون لنفس الملك كما في مثل الاجارة اذا شرط الانتفاع بنفسه ولا يكون لتبعيته
لموضوعه كما في ملك البضع فانه من اقسام ملك المنفعة ولا ضعف في نفس الملك
اصلا وانما هو تابع للزوجية ولذا لا يصلح للنقل والانتقال ومن ملك الانتفاع

الاستغراق من داره الى داره او استعمال الاء الجاري من داره او اجراء ماء المطر في داره
الى اصل ذلك كله حقاً لجاره فلا يصلح للنقل والانتقال وليس لجاعل هذه الحقوق
المنع بعد الجعل لاستقرار الحق وسلطنة جاره عليه وامثاله الاشاع من اقل الامر
ولا يجعل مادة لجاره وهكذا او ليس ذلك كله الا لضعف الملك في نفسه ولا يستند
ضعف الملك الى الشركة فان استقلال كل من الشريكين في ملك واحد واستناد
الملك الى كل منهما يوجب ضعف الملك بمعنى ان كلا منهما مالك لمجموع الملك في نفسه
الثالث من التصرف وان لم يجز لكل منهما التصرف في جميع الملك وانما يتم الملك
بعد القسمة في النصف او الثلث لا ان لكل واحد من الشركاء مالك للنصف جزء جزء
من المال بالمشاع ويتعين بالتقسيم فانه لا معنى لذلك في الاجزاء الغير المتجزئة لعدم قبولها
القسمة مع ان القسمة تكون ح معاوضة لكون لكل منهما مالك النصف كل جزء فالتعيين للآخر
وهذا مع انه غير معقول لابهام الاجزاء المملوكة لكل منهما فيه ان القسمة ليست من جملة
العقود قطعا ومع تقدير كونها معاوضة معاوضيا لا تنفك عن الربا غالبا لاشتمالها على
الزيادة وتوهم اختصاص الربا بالبيع فاسد بل يجري في جميع المعاوضات فمعنى
الملك المشاع هو ما ذكرناه من ان الشريكين بمنزلة مالك واحد لاستناد الملك
في جميع المال الى كل منهما فكل منهما مالك لجميع المال ملكا ضعيفا بمعنى ان لكل منهما منع
الغير من التصرف وانما تم الملك بعد القسمة والموجب لضعف الملك استناده
بتمامه الى كل من الشركاء وهذا نظير استناد الاثر الواحد الى مؤثرين مستقلين
المتواردين مع المحل في زمان واحد كاسباب القتل مثلا اذا كان كل منهما مؤثرا في القتل
مع تقدم عدم الاخر فان نماميته كل منهما في التاثير واستناد الاثر الى كل منهما يوجب
الضعف في كل منهما ثم ان للملك اسبابا متعددة الوضع والانشاء والبيع فقد يحصل
الملك بالوضع والجعل كملك الوارث لما تركه المورث فان هذا الملك انما هو بجعل الشارع
واستخلافه الوارث عن المورث في تركته ومن هذا القبيل الوصاية فان الوصي يجعل
الموصى له خليفة فيما اوصى به ولا ينافي ذلك باحتياج حصول الملك الى القبول كما في

الزكوات والاخماس فان تملك الفقراء والسادات لها انما هو بوضع الشارع وجعله
وحصول الملك انما هو بالقبول وقد يحصل بالانشاء كما في البيع والاجارة والصلح والهبة
بصيغة وهكذا المنجز لتحقق المعاوضة بالايجاب والقبول من الطرفين يترتب عليه الملكية
لكل منهما ولذا النبيح التاجيل في الثمن في البيع والاجارة فانه بمجرد تحقق المعاوضة يتحقق الملك
للبائع والمشتري ويكون الثمن مضمونا على المشتري وللبائع ان يأجل في اخذ ماله واما اليد
فالملك الحاصل به قد يكون مسبوقا بملك اخر فلا يؤثر ح الا المرجعية واما الاستحقاق
فللمالك الاول كما في اليد العدوانية فان المستحق ح للمال اصل المالك وملك الغاصب
عبارة عن كونه مرجعا في تعيين المالك والاستحقاق لصاحب المال ولذا يترتب
على ملك الغاصب الا الحيلولة والضمان وهذا هو الوجه في كون قوله مسموعا في تعيين
المالك فان من ملك شيئا ملك الاقرار به ومن هنا ظهر ان ذلك ليس قاعدة تعبدية
كما توهم مثل قوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي واذا لم يسبق بملك اخر فيؤثر الاستحقاق
لا محالة وتختلف مراتب الملك ح باختلاف السبب فالملك ح تابع للسبب الحاصل فالحيازة
التي هي عبارة عن احداث اليد فان كانت تامة كانت السلطنة على المال تامة
ويترتب عليها جميع الاثار فان كانت الحيازة في بعض الجهات تكون السلطنة في جهة خاصة
كما لو حاز الارض للزراعة او الحجر للتوقف فلا يجوز للغير المزاحمة في تلك الجهة ولا
يخرج العين المحازة ح من المباحات الاصلية بالكلية بحيث لا يكون العين من
الزراعة او السكنى فيها للراحة من سائر الاثار الاتية للمباح الاصلي كلها باقية الا
ما زاحم الزراعة وكذا الحجر الماخوذ للتوقف فان السلطنة الحادثة بالحيازة انما هي
في جهة خاصة بحيث لا يجوز للغير التصرف ما دام متصرفا فيه ولا يجوز له بيعه بهذه الحيازة
الضعيفة اذا كان من المعادن ولم يعلم بهذا الكلام اذا كانت اليد مستقلة وقد تكون تابعة
ليد اخرى فاليد ح قد تكون لواحد كما في القرض فانه تمليك مع التضمين فاليد انما
هو للمقترض وكذا الهبة والصدقة فان التملك فيها للموهوب المتصدق فقط
وقد تكون اليد حاصلا لكل من الطرفين وهذا هو المراد من التعاطي الذي جرت عليه

العادة والملك في هذه الصور انما يحصل باليد ولذا لا بد في تحقق التعاطي من وجود اليدين
عند التعاطي ولا يكفي فيه التسليم فان المفروض ان تحقق الملك انما هو بالتعاطي
فمع عدم المال من طرف واحد لا يتحقق التعاطي فلا يحصل الملك فان حصوله انما هو بتقابل
اليدين الحاصل بالتعاطي ومع عدم التعاطي لا يجوز التصرف في الثمن لصاحب الثمن
فان الملك الحاصل باليد التابعة اما بالتمليك مع وجه التضمين او التمليك المجاني او
التمليك مع وجه البدلية وهي انما تحصل بالانشاء او التعاطي فانه لم يتحقق التعاطي لم
يحصل البدلية فلا يكون ح في المقام ما يوجب التمليك ويجوز التصرف ثم اذا تحقق
اليد من طرف واحد باعطاء الاخر تكون البدلية مراعى بتحقق الاعطاء من الطرف
الاخر اليه فيكون الملكية الحاصلة بيد واحد متزلزلة وتستقر بحصول اليد من الطرف الاخر
واذ قد عرفت ذلك كله فلنتكلم في اصل المطلب في المرحلة الاولى فنقول انه لا اشكال
في حصول الملك بالمعاطاة لكل من الطرفين ومن المعلوم ان التمليك الحاصل بها انما هو
على وجه البدلية لعدم كونه مجانيا ولا على وجه التضمين بالقرض وهذا التمليك مع خصوصية
اجتماع اليدين كان نفس اليد هو السبب لحصول الملك وخصوصيته في القرض والهبة
اذا كانا باليد فان تعيين الخصوصية لصاحب اليد ويتعين ذلك بفعله فان اخراج المال عن
ملكه له عناوين متعددة فيتعين واحد منها بيد صاحب المال فله ان يعين ماله في جهة الخمس
او الزكوة او القرض او غير ذلك فاليد هو السبب في ذلك كله مع الخصوصية فاليد البدلية في المعاطاة
انما تحصل بنفس اجتماع اليدين ولا تحصل بمجرد القصد من غير التعاطي فانها امر منتزع
لا بد لها من منشأ الانتزاع وليس ذلك في المقام الا نفس التعاطي من الجانبين
كما ان منشأ انتزاعها في البيع هو الايجاب والقبول ولذا قلنا انه لا بد في المعاطاة من
وجود المالين والا لم يتحقق التعاطي الموجب لانتزاع البدلية ولا فرق بين البيع والمعاطاة
في ان التمليك في كليهما على وجه البدلية الا انها في البيع منتزعة من الانشاء وفي المعاطاة
من نفس اليد وهذا اصل البدلية وهي التي يلتزم بها البائع بالانشاء فان هذا هو
الالتزام الذي يتحمله البائع بالايجاب فالبدلية الحاصلة في البيع هو الاستحقاق

بالتبديل والمعاطاة نفس التبديل ومن هنا ظهر ان كون المعاطاة بيعا كما زعمه ابو حنيفة
من الاغلاط المضحكة فانك قد عرفت انها في البيع الذي يلتزم به البايع بالانشاء المنشأة
المقصودة من اللفظ واطلاق البيع عليه في العرف مسامحة لمساواتها مع البيع في اكثر
الاحكام وبهذا ظهر ايضا ان المعاطاة مختصة بالبيع والصلح ولا تجري في الاجارة او النكاح
او غيرهما اما النكاح فواضح لعدم تحقق معنى المعاطاة فيه فضلا عن ترتب الاحكام عليه
الاستمتاع متوقفة على تحقق علقة الزوجية ولا يتحقق ذلك بمجرد الفعل بل
لابد له من منشأ الانشاء وليس ذلك الا الانشاء وكذا الاجارة فان حقيقتها
التمليك الى امد معين المعبر عنه بملك المنفعة وليس ذلك عنوانا ماليا يمكن الفعل
في تحقق بالفعل كما في الحسن والقرض مثلا بل ذلك تحديد للتمليك ولا يكفي فيه الفعل
بل لا بد له من كاشف وهو ذكر الاجل هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى والمرحلة الثانية
ان الملك الحاصل بالمعاطاة جائز قبل التلف وما في حكمه من تصرف احد المتعاطيين فيما
انتقل اليه من المال من بيع او هبة او غيرهما فان هذه التصرفات في المعاطاة بحكم التلف فلا
يجوز الرجوع معه ووقوعه مطلقا بخلاف بعض الخيارات كخيار العيب فانه مع تصرف
العين في المبيع يرجع المشتري الى البدل ولو انتقل البايع عن ملكه ببيع او هبة وينكشف
ذلك عن بطلان هذه التصرفات من اول الامر وتفصيل ذلك في محله انشاء الله فلابد اولا
من تاسيس الاصل فنقول ان الاصل في الملك الحاصل بالتعاطي عدم اللزوم
فان حقيقة المعاطاة اقتران اليدين واجتماعهما فاليد هو السبب في حصول الملك لكل
من الطرفين لما انتقل اليه من المال فالتسليط المتحقق باليد انما هو لاجل القدرة
والسلطنة على التسليط المنتزعة من السلطنة على المال والا فلا يمكن التسليط التمليك
ومن المعلوم ان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم على حد سواء فله ان يملك
ماله للغير وان لا يملك فاذا احدث الملك فله ان يبقيه ذلك فان الحدوث والبقاء
امر واحد لكونهما جهتين في الوجود فاستمراره عبارة عن بقائه فالقدرة مع الاحداث
عين القدرة على الابقاء فاذا اقتدر على الابقاء اقتدر على ازالته لا محالة

لاستواء

لاستواء القدرة بالنسبة الى طرفي الوجود والعدم وتلك الجهة ثابتة لكل من المتعاطيين
لتفضي السلطنة على التسليط بهو السلطنة على الارتجاع كما في الهبة ما دام العين موجودة
وان انتقل الى ملك الغير ولا يوجب زوال الملك انتفاء القدرة المنتزعة منه لان من كون
القدرة مستوية الى طرفي الوجود والعدم ولذا يرجع المال الى المالك الاول في البيع بالاقالة
او بالفسخ بسبب الخيار فاذا اورد ايرادي متعاقبة مع مال واحد وبطل اللاحق منهما يرجع
الى السابق بالضرورة وليس ذلك الا لبقاء الارتباط في الجملة بين المال والمالك الاول
ولذا القائل مع الرجوع في الهبة وتسليط الغير على المال ليس كالاعراض بحيث يوجب
زوال العلقة بالكلية فمقتضى القدرة مع التمليك لكل من المتعاطيين القدرة على الرجوع
الى ان الاسمعيل نعم لا يمنع من تاثيرها مانع كما في الهبة المعوضة والى ذي الرحم وليس
في المعاطاة ما يمنع عن ذلك واحتمال المانع مندفع بالاصل وهذا بخلاف البيع
فان فيه مانعا من الرجوع وان كان في التسليط مثل المعاطاة فان الفهم من فروع
السلطنة على التسليط الا ان استناد العلقة هنا الى الطرفين مانع من تاثير تلك
السلطنة توضيح ذلك ان البايع متعهد في البيع بايصال المبيع الى المشتري في
مقابل الثمن بل قد عرفت ان ذلك حقيقة البيع وهو الشرط في تاثير الانشاء لان
في ايجاد المبادلة فبعد تحقق الانشاء يحصل المبادلة الاستحقاقية بين المالكين
بمعنى انه بالايجاب والقبول يستحق كل من المتبايعين اخذ المال من صاحبه
واما المبادلة الخارجية انما تتحقق باليد وبايصال المال فالانشاء في البيع يوجب
استحقاق كل من البايع والمشتري بمال صاحبه وهذا الاستحقاق كانه
حصول مستقل الى الطرفين فانه بمجرد التزام الشخص بايصال ماله الى
واحد لا يحصل الا الاستحقاق باخذ المال فان الوقف انعقاد المبادلة الاستحقاقية
على التزام الطرفين بالتسليم ما بيده فلا يجوز حل ذلك لواحد منهما بل لا بد — وبايصال ماله
من الاقالة كما وضح من هذا البيان ان حصول المبادلة بين المالين في البيع
انما هو بتعهد البايع على ايصال المبيع بقبول من المشتري وجواز الضمان

بل يأتي البطلان وبهذه الجهة في البيع مبنية على التقابض سابقة عليه وانما يترتب
عليها التقابض بخلاف المعاطاة فانها نفس التقابض والمبادلة فيها انما تحصل
بنفس التعاطي ولا مانع هنا من تاثير السلطنة على التمليك ومجرد استناد المبادلة
الى الطرفين ولو كانت منتزعة من التمليك ليس بمانع عن الرجوع وانما المانع
حصول لها بغير التمليك فانه اذا توقف انعقادها الى الطرفين فيحتاج في الانحلال الى
اليهما واذا حصل ذلك بالتمليك باليد وان توقف تمامه الى الطرفين لكن كل منهما
مستقل بابقاء ماله في ملك الآخر وارتجاعه فاذا ارجع واحد منهما انتفى المبادلة قهرا
نعم اذا تلف احدى العينين يكون المعاوضة لازمة لا محالة واللزوم ح ليس من
قبيل لزوم العقد اللازم بل اللزوم هنا عبارة عن عدم التمكن من الرجوع
فلو عاد التالف لجاز الرجوع بالضرورة فعدم تمكن من تلف عنده المال من الرجوع
واضح للزوم اجتماع العوض والمعوض وليس له ان يرجع الى ماله ليعطي
بدله الآخر من التالف فان المال المعين قد كان ملكه بدلا لاعن التالف فلا يرجع اليه
الا مع رد البدل فاذا اتلف البدل يتعين الباقي في البدلية واما عدم تمكن
المالك الاول من الرجوع فواضح والحاصل ان كلا من المتعاطيين ضامن
بما اخذه من المال فلا بد اما من ايصاله الى صاحبه او بدله فان المفروض ان
التمليك ليس مجانا بل على وجه البدلية فاذا اتلف احد المالين تعين الاخبار
استقرار الاخر في البدلية وكونه مما عن الضمان وبهذا لا اشكال فيه فيكون
المعاطاة ح في حكم اللزوم وهذا نظير انفساخ البيع بتلف المبيع عند البايع فانه
لا ينفسخ العقد في الحقيقة بالتلف حتى لا يستحق المشتري على الآخر على نقل
العوض بل انما انتفى موضوع الضمان الحاصل بالبيع للبايع فلا يستحق اخذ الثمن
من المشتري فانك قد عرفت ان البايع متعهد وضمن بالانشاء على المبيع
من حيث ايصاله الى المشتري في مقابل الثمن وبعد الايصال ينتقل ضمان
المبيع الى المشتري فيضمنه من حيث ايصال الثمن فاذا لحق العقد يستحق

المشتري

المشتري لاخذ المبيع قبل اعطاء الثمن لتعهد البايع بايصاله اليه ولا التزام البايع على ايصال
المبيع قبل اعطاء الثمن بخلاف البايع فانه وان استحق لاخذ الثمن من اول الامر
الا انه ليس له الالزام الا بعد ايصال المبيع فاذا اتلف المبيع قبل القبض لا يبقى محل
للاستحقاق والضمان فلا يستحق البايع لاخذ الثمن فانه انما كان باخذه بدلا
عن المثمن وقد تلف ولذا يكون العقد في حكم الانفساخ وقد ظهر بما ذكرنا سابقا
سر ذلك فانه قبل القبض لا يتم الملكية من جميع الجهات ولذا يكون التلف من البايع
وينفسخ العقد بخلاف ما لو كان التلف بعد القبض فانه يكون من مال المشتري
لتمامية الملك ومثل التلف الحقيقي ما في حكمه من التصرفات الواقعة من احد المتعاطيين
من الوقف والبيع والهبة وامثال ذلك فانه يكون المعاطاة ح في حكم اللازم فلا يجوز
الرجوع كما في الهبة بعد وقوع هذه التصرفات لما عرفت من ان جواز الرجوع في
المعاطاة والهبة انما كان لاجل السلطنة على التمليك لاستواء القدرة بالنسبة الى
طرفي الوجود والعدم فلو اقتدر على الابقاء فيهما لكان مقتدرا على الارتجاع فاذا
نقل المتهب او احد المتعاطيين المال عن ملكه انتفى موضوع القدرة بالنسبة الى
كلا الطرفين الابقاء والارتجاع لخروج المال عن ملك من انتقل اليه بخلاف الرجوع
في البيع لاجل الخيار فانه حق سلطنة على الشخص فله المطالبة على الشخص ليرجع اليه — ومطالبته ح
في اخذ ماله كما كان ولو اخرج المال عن ملكه فالفسخ ح يكشف عن بطلان التصرفات
من اول الامر بخلاف الفسخ في الهبة او المعاطاة فانه لاجل السلطنة على المال
واذا اخرج عن ملك من انتقل اليه فلا يبقى ح سلطنة على المال فلا يجوز الفسخ
والحاصل ان الفسخ قد يكون حقا كما اذا كان لاجل الخيار وقد يكون حكما كما في
المعاطاة والهبة فيجوز الفسخ في الاول بعد التصرفات المذكورة لان منه سلطنة على
الشخص وهي باقية وان خرج المال عن ملكه فيبطل التصرف بالرجوع دون الثاني
فانه ليس هناك سلطنة على الشخص وانما السلطنة على المال خاصة واذا خرج
عن ملك من انتقل اليه انتفى موضوع السلطنة المرحلة الثالثة في تحرير محل النزاع

في المعاطاة فنقول انه قد بيّنّا في ما حققناه ان المعاطاة ليست ببيع وان البيع من
قبيل الانشاء والانشاء منها لا بالفعل ولا بالقول فان المفروض ان المتعاطيين انما يكتفون
بالاثر الحاصل بالانشاء وهو التقابض بدون الانشاء وبقصد ون التمليك بمجرد
التعاطي فالبيع هو السبب في حصول الملك في المعاطاة فلا اشكال ان مقصود
المتعاطيين هو التمليك ولا خلاف بين العلماء في حصول الملك بالتعاطي الا ما
حكي عن حواشي الشهيد على القواعد من المنع مما يتوقف على الملك كاخراجه في خمس او
زكوة وكوطي الجارية وما صرح به الشيخ في المبسوط من ان الجارية لا تملك بالهدية العارية
عن الايجاب والقبول وكذا المتوهم احد كون البيع المعاطاة بيعا الا ابا حنيفة
فانه قال انها بيع صحيح وان لم يحصل الايجاب والقبول فالكلام في المقام في نفي
بيعيته من المعاطاة في مقابل ابا حنيفة وكلامهم في المقام ناظرة الى الفعل المتعارف
بين الناس الذي يقصد به التمليك وغرضهم تصحيح المعاملة المتعارفة وان حصول
الملك لا يتوقف على الانشاء والمراد من الاباحة الواقعة في كلامهم هو الملك المتزلزل
لا الاباحة المجردة عن الملك ويشهد على ذلك سياق كلامهم قال في الخلاف اذا
دفع قطعة الى البقلي او الشارب فقال اعطني بها بقلا او ماء فاعطاه فانه لا يكون بيعا
وكذلك سائر المحقرات وانما يكون اباحة له فيتصرف كل منهما فيما اخذه تصرفا مباحا من
دون ان يكون ملكه وفائدة ذلك ان البقلي اذا اراد ان يسترجع البقل او اراد صاحب
القطعة ان يسترجع قطعته كان لهما ذلك لان الملك لم يحصل لهما وبه قال الشافعي
وقال ابو حنيفة يكون بيعا صحيحا وان لم يحصل الايجاب والقبول وقال ذلك في المحقرات
دون غيرها دليلنا ان العقد حكم شرعي ولا دلالة في الشرع على وجوده هنا فيجب ان لا يثبت
واما الاباحة بذلك فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها انتهى اقول والذي يدل على
ان محط نظر العلماء رضي الله عنهم هو الفعل المتعارف بين الناس مع تصريحهم بارادته قوله اذا دفع قطعة الى
فان المتعارف في الاسواق دفع المال من الطرفين بقصد التمليك واباحة التصرف بجميع انحائه
والمتراءى من ظاهر هذا الكلام ان المعاطاة انما تفيد الاباحة لا الملك وان كان قصد

المتعاطيين

المتعاطيين التمليك لكنه يظهر بالتامل في اطراف الكلمات صراحة كلامه في افادة التمليك
وان النزاع بينه وبين ابي حنيفة انما هو في البيعية ولا نزاع في حصول الملك بها ولم
ينكرها احد من الخاصة والعامة فان الشيخ قده ينفي صراحة كونها بيعا ويقول ابو حنيفة
بانها بيع صحيح كما عرفت بقوله قده فانه لا يكون بيعا في مقابل قول ابي حنيفة صريح في نفي
الذات ولا يجوز في المقام ارادة نفي الصفة من نفي الذات فانه اذا قابل النفي والاثبات
الاثبات فكلما تعلق عليه الاثبات تعلق عليه النفي وبالعكس الا ان يكون صارف
ومن البديهي ان ابا حنيفة انما يثبت كونها بيعا حقيقة فالنفي انما تعلق بهذا المثبت
والارادة غير ذلك غلط بل تلبيس والحاصل ان ارادة نفي الصفة من نفي الذات انما تصح
اذا كانت الصفة مما يتعلم الذات بانعدامها او يكون بحكم العدم وليس اللزوم
بالنسبة الى البيع بتلك المنزلة لبقاء ذات البيع مع انتفاء اللزوم كما في البيع
مع الخيار وكذلك مع ان البيع لا يقع على قسمين لازم وجائز كما عرفت ان اللزوم
مقتضى ذات البيع ولا ينفك تحققه من تحققه الا ان يجعل سلطنة جديدة على
الفسخ ولا ينافي ذلك مقتضى الذات فلا يجوز حمل النفي في كلامه على نفي الصفة كما ان ارادته
مراده من الاباحة في قوله وانما يكون اباحة له هو الملك الجائز فان معناها ليس مجرد
الاذن في التصرف من غير التمليك وانما ذلك بمعرفة الطلاقة في مقابل الملك ومعناها
في الاصل مقابل الاحكام الاربعة من التكليفية اعني رفع المنع سواء كان بالاذن او بالتمليك
الا انه مع اقترانه في ذلك بقوله فيتصرف كل منهما فيما اخذه يكون كالنص في ان المراد
الاباحة الحاصلة في ضمن الملك فانه لا ريب ان المراد هو التصرف الذي لا يصح
الا من المالك كالوطي والعتق والبيع لنفسه فانه لا يصح للاباحة المجردة الخمس
ثم سيقول في ذلك في المحقرات اذ الكل من قبيل الماكولات او المشروبات وهكذا
واما الثمن فالمعروف ان صاحبه يتصرف فيه بنقله من ملكه ببيع وهبة وغير ذلك
فالاباحة المجتمعة مع التصرفات المالكية ليست الا الملك الجائز والمراد
من الملك في قوله من دون ان يكون ملكه هو الاستيلاء من جميع الجهات

كما في البيع فان للبائع والمشتري ان يمنع صاحبه من الفسخ وليس ذلك الا لحصول
الاستيلاء التام لكل من الطرفين بحيث يمنع كل منهما صاحبه بخلاف المعاطاة فانها
وان كانت تفيد الملك الا انه لا ينقطع السلطنة عن المال بالكلية عما انتقل منه كما
في البيع فلا يحصل الملك التام في المعاطاة وهو المعنى ومن قوله لان الملك لم يحصل
لهما هذا هو الوجه في التعبير عن الملك بالاباحة فانه لعدم انقطاع السلطنة عمن انتقل اليه الاكل
عبر عنه بالاباحة لاشتراكهما في الرجوع والجواز ومن ثم قرر الفائدة في جواز الاسترجاع
لكل من المتعاطيين الذي يشهد على ان المراد من الاباحة هو الملك المتزلزل ولو
كان المراد الاباحة المحضة لم يقتصر الفائدة في ذلك فانه اذا لم يكن بيعا بل كان اباحة
محضة فيجوز الاسترجاع ولا يحصل التمليك مع ان مقتضى الحمل بوجه في مقام تعريف
الفائدة انحصارها في الاول وفرق واضح بين قولنا فائدته ذلك او من فائدته ذلك
مع ان المفروض انهم يقع الاباحة من المتعاطيين وانما قصد التمليك فان حصل مقصودهما
بتلك المعاطاة والا فلا معنى للاباحة لعدم القصد بها بالفرض فلا يصح بقاء الاباحة مع فساد
التمليك لصحة ان يبيعه مع فساد البيع ايضا مع انه لا اشكال في عدم جواز التصرف في
البيع الفاسد وقال في السرائر بعد ذكر اعتبار الايجاب والقبول واعتبار تقدم
الاول على الثاني ما لفظه فاذا دفع قطعة الى البقلي او الى الشارب فقال اعطني فانه لا يكون
بيعا ولا عقدا لان الايجاب والقبول ما حصلا وكذلك سائر المحقرات وسائر
الاشياء المحقرات او غير محقر من الثياب والحيوان او غير ذلك وانما يكون اباحة
له فيتصرف كل منهما فيما اخذه تصرفا مباحا من غير ان يكون ملكه او دخل في ملكه
لكل منهما ان يرجع فيما بذله لان الملك لم يحصل لهما وليس ذلك من العقود
الفاسدة لانه لو كان عقدا فاسدا لم يصح التصرف فيما صار الى كل واحد منهما
وانما ذلك على جهة الاباحة انتهى وهذا كما ترى صريح في نفي البيعية وقوله لا عقدا
تأكيد للاول وجه التصريح تعليله عدم البيعية والعقدية بعدم حصول الايجاب
والقبول لاستحالة تحقق البيع بدون الانشاء وقوله فاذا دفع الى قوله من ان

كلامه

كلامه انما هو في الفعل المتعارف كما ذكرنا في عبارة الخلاف وفي كلامه ايضا دلالة على ان قصد
المتعاطيين التمليك فان نفي البيعية انما هو في مقابل ابي حنيفة حيث يقول بكونه بيعا
وان لم يكن عقدا لعدم حصول الايجاب والقبول والمراد انه يحصل الملك بالمعاطاة
لقصدهما التمليك بها ولذا يجوز لهما التصرفات المالكية بلا ارتياب وليس لقصد فاسد
ولانه لما جاز التصرف لهما في المال المنتقل وليس لنا اباحة بعوضية ولم يخطر هذا ابا خاطر احد
فيكشف هذا كشفا قطعيا عن ان المراد من الاباحة هو التمليك الجائز ثم ان المحقق الكركي
قدس سره نزل الاباحة في كلامهم على ما ذكرناه من الملك المتزلزل وهذا حسن متين في غاية الجودة
وصرح بان المقصود للمتعاطيين الملك الا انه لما كان التمليك على وجه اللزوم لتحقق زعم انه
بيع جائز ونسب ذلك الى الفقهاء لتصريحهم بالملكية مع كون المقصود للمتعاطيين هو الملك
حيث انه لم يفهم من البيع غير ذلك فمراده من البيع هو التمليك على وجه اللزوم حيث انه
يعبر عن ذلك في العرف بالبيع ويطلق عليه هذا اللفظ ولا يقول ان المعاطاة بيع حقيقة
يترتب عليه جميع آثار البيع من الخيار والشفعة وغير ذلك كيف وقد نسب ذلك الى الاصحاب
مع انهم صرحوا بنفي البيعية وهل يمكن تأويل عبارة قد ذكر مثلا انه لا يكون بيعا ولا عقدا بانه
بيع فليس ذلك الا انه يرى انه يحصل الملك بالتعاطي لقصد المتعاطيين له وتصريحهم به
ولا بد ان يكون ذلك من سبب لعدم كفاية مجرد القصد وليس هنا سبب غير البيع لعدم
انطباق سائر العقود عليه على المورد بالضرورة فيتحقق ان ذلك بيع عند الجميع غفلة
من ان البيع سبب مستقل للتمليك غير الانشاء انه ايضا في الحقيقة ليس الا ان المالك
من ان التعاطي يفيد الملك وليس من العقود لكنه اشتبه عليه الامر حيث زعم
ان البيع قسمان عقدي وغير عقدي فالمعاطاة بيع وان لم يكن كالعقد ومنشأ ذلك الوهم
اطلاق البيع عليها في العرف ولا منافاة لنا في الاطلاق بعد تباين حقيقة الحال وان حقيقة
التعاطي مغايرة لحقيقة التعاطي البيع لكونه من قبيل الانشاء بخلاف التعاطي وليس اعتقاد
المحقق الكركي وراء ذلك ولا اشكال ان مراده من البيعية هو التمليك على وجه اللزوم وليس
مراده ان المعاطاة انشاء كسائر العقود ويشهد على ذلك ما ذكره في جامع المقاصد من انه

مجوز الرد مادام ممكنا ومع تلف احدى العينين يمتنع الرد فيتحقق اللزوم ويكفي تلف بعض
احدى العينين لامتناع الرد في الباقي اذ هو موجب لتبعض الصفقة والفرض انتفاؤه فان هذا
انما يناسب بناء على حمل كلامه عليه من ان مراده من البيع هو التمليك مع وجه البدلية وليس
بعقد فان امكان الرد انما هو مع بقاء العينين والا يمتنع فان البدلية في المعاطاة بين
المالين انما يتحقق بنفس التعاطي ولذا يجوز الرد مع الامكان بخلاف البيع فانه يمكن الفسخ
فيه ولو تلف المبيع فان البدلية فيه تتحقق بالايجاب والقبول اللذين يحصل بهما العقد وهو باق
مع تلف المبيع ايضا ولذا يصح الفسخ فيه بعد التلف ايضا لبقاء العقد فاذا فسخ يستحق بالبدل
الحقيقي لتعذر العين كأنه بدل التالف والحاصل انه ان كان المعاطاة بتلف احدى العينين تستقر
الا ضمن في البدلية ولا يمكن الرد لعدم تعلق الفسخ الا بها ولو كان مراده من البيع هو العقد لكان
لجاز الفسخ ولو بعد التلف ولا كان منع لما ذكره وكيف كان فكلامه في المقام في غاية الاضطراب
قال في جامع المقاصد بعد قول المصنف ولا بد من الصيغة الدالة على الرضا الباطني وهي الايجاب
كقوله بعت وشريت والقبول وهو اشتريت ولا يكفي المعاطاة في الجليل والحقير مثل اعطني بقلا او ماء
وظاهره انها لا تكفي فيما هو المقصود بالبيع وهو نقل الملك وليس كذلك فان المعروف بين الاصحاب
انها بيع وان لم تكن كالعقد في اللزوم خلافا لظاهر عبارة المفيد ولا يقول احد بانها ليست بيعا
بانها بيع فاسد سوى المصنف في النهاية وقد رجع عنه في كتبه المتأخرة عنها وقوله تعالى احل الله البيع يتناولها
لانها بيع بالاتفاق حتى من القائلين بفسادها لانهم يقولون هي بيع فاسد وقوله تعالى الا ان تكون
تجارة عن تراض منكم فانه عام الا ما اخرجه الدليل وما يوجد في عبارة جمع من الاصحاب من انها
تفيد الاباحة وتلزم بذهاب احدى العينين يريدون به عدم اللزوم في اول الامر وبالذهاب
يتحقق اللزوم لامتناع ارادة الاباحة المجردة من اصل الملك اذ المقصود للمتعاطيين
الملك فاذا لم يحصل كان بيعا فاسدا ولم يجز التصرف وكافة الاصحاب على خلافه وايضا فان
الاباحة المحضة لا تقتضي الملك اصلا ورأسا فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال آخر
في يده وانما الافعال لما لم تكن دلالتها على المراد بالصراحة كالقول لانها تدل بالقرائن منعوا من
من لزوم العقد بها انتهى لا اشكال في ان ابيات المزيد منها انما تطرح على المجرد ولا يخفى

لطرق

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الخيار وهو كما في القاموس اسم من الاختيار ومعناه في الاصل
التمكن من سلوك الطريق الذي هو خير له وينصرف اطلاقه الى ملك احد
المتعاقدين ازالة العقد واقراره فيما لا يكون ركنا احدهما وهذه حقيقة حق
الخيار وقولنا احد المتعاقدين فصل يخرج به ملك العمة والخالة ازالة عقد
النكاح بالنسبة الى بنت الاخ والاخت فانهما اجنبيتان عن العقد وان كان
الحق مجعولا لهما والتقييد بعدم كونهما ركنا فصل آخر يخرج به الحق المجعول
للمتعاقدين بسبب الامور الطارئة في الزوجة او الزوج من القرن والعفل
والسفه والجنون ونحوها وهذا القيد وان كان مغنيا عن القيد الاول فانه يخرج
به ما يخرج بالاول الا ان المقصود زيادة التوضيح واخراج الحقوق المذكورة
عن التعريف بهذين القيدين ليس لعدم دخولها في حقيقة الخيار فان
حقيقتها ملك ازالة العقد واقراره وهي ايضا حقوق جديدة مجعولة لاحد
الطرفين لكن لما كان موضوع البحث في المقام هو الخيار المجعول لاحد
الطرفين الذي ليس ركنا اخرجناها عن موضوع البحث واما جواز
الفسخ والابقاء في العقود الجائزة والرد والاجازة في العقد الفضولي
وكذا رد الوارث العقد وابقاؤه فيما زاد على الثلث فليست داخلة في الجنس
فانه وان عبر فيها بملك الفسخ والابقاء لكنه ليس فيها الا ملك الشخص
على نفسه فان سلطنة الموكل على عزل الوكيل ليست سلطنة جديدة
وانما هي عين السلطنة على النفس وهي من شؤون السلطنة على
النفس وبعبارة اخرى من كون الشخص مرجعا في الامور الراجعة اليه
وهذا ليس بملك انما هو مجرد تعبير لوضوح ان الملك ربط بين
الامرين والشخص نفسه فلا معنى للملك على نفسه ومن هذا القبيل ملك

فان كلا منهما ركن للعقد فانه في النكاح بين الشخصين صح

الرد

الرد والاجازة في العقد الفضولي فانه ايضا ليس سلطنة جديدة وانما هو مقتضى
السلطنة الاولى وهكذا املاك الوارث رد العقد فيما زاد عن الثلث فان
ذلك ايضا ليس ملكا جديدا وانما مقتضى الوراثة والخلافة ثم ان شيخ الاواخر
ثمة تأمل في التعريف وقال انه ان اريد من اقرار العقد ابقاؤه على حاله
بترك الفسخ فذكره مستدرك لان القدرة على الفسخ عين القدرة على تركه
اذ القدرة لا يتعلق باحد الطرفين وان اريد منه الزام العقد وجعله غير
قابل لان يفسخ ففيه ان مرجعه الى اسقاط حق الخيار فلا يؤخذ في تعريف
نفس الخيار مع ان ظاهر الالزام في مقابل الفسخ جعله لازما مطلقا فينتقض
بالخيار المشترك فان لكل منهما الزامه من طرفه لا مطلقا انتهى كلامه رفع في
الفردوس مقامه اقول لا ريب في ان القدرة على عدم الشيء عين القدرة
على البقاء لاستواء نسبتها الى طرفي الوجود والعدم الا ان القدرة على الفعل
او الترك مثلا هو التمكن اي كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان شاء
ترك لكن المراد من الاقرار معنى ثالث غير الابقاء والاسقاط وهو الاحكام
والايجاب فانه وان كان اثره بقاء العقد الا انه ليس عين الابقاء لانفكاكه
عن الايجاب كما في العقود الاذنية فان الابقاء فيها ليس احكاما لها لعدم
صلوحها له وكذا ليس مرجعه الى الاسقاط لانفكاكه ايضا عن الاحكام
كما في الخيار المجعول للاجنبي فان له الامضاء والاحكام وليس له اسقاط
ذلك الحق وانما الاسقاط لاحد المتعاقدين وليس لكل الخيار فان القدرة
على الاسقاط مقتضى السلطنة على النفس كما ان جعل الحق للنفس او الاجنبي
مقتضى تلك السلطنة ولذا ليس للاجنبي الاسقاط لعدم سلطنة على
نفس جعل الحق كي يكون له سلطنة على الاسقاط وبالجملة انه لا يرد على
التعريف شيء مما ذكره ثم ان الاقرار بمفهوم مغاير للابقاء والاسقاط
وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الخيار حق وحد في تحلل باعتبار

المتعلق بالسلطنتين السلطنة على الإزالة والسلطنة على الإقرار ففي الخيار
تمكن ذي حق اختيار كل من الأمرين فكل منهما سلطنة مستقلة في قبال الأخرى
وان كانتا جهتين تحليليتين لأمر واحد فان قلت انه لا شبهة في ان
الأحكام مترتبة على السلطنة على الإزالة فان معنى تلك السلطنة كون
العقد بحيث ينفسخ بالفسخ فهو متزلزل من تلك الجهة والأحكام اخراج
عن هذا التزلزل وجعله بحيث لا ينفسخ فصار مرجعه الى الإسقاط
وعاد المحذور المذكور قلت نعم لا اشكال في ترتب الأحكام على الإزالة بحسب
الطبع لما ذكرت الا ان كلا منهما بلحاظ الحقية مقابل للأخرى وفي عرضه الا ان
مفروض الخيارات ليس الحق الا اعمال السلطنة باختيار الفسخ واختيار
البقاء باقرار العقد واحكامه فكل من الفسخ والالتزام اعمال ذلك الحق
فلا ترتب من هذه الجهة بخلاف الإسقاط فانه ابطال لهذا الحق ولذا
ذكرنا انه ليس للأجنبي المجعول له الخيار الإسقاط مطلقا وفيه مطالب
الأول ان موضوع البحث انما هو خصوص العقود المقتضية للزوم
القابلة لجعل المانع كالبيع والإجارة والصلح فان غيرها من العقود ليس
محلا لهذا الموضوع لعدم صلوحها له كما في العقود الإذنية كالوكالة والوديعة
والعارية والرهن بالنسبة الى الراهن فان هذه علة تامة للجواز غير قابلة للأحكام
وهكذا الأمور التي هي علة تامة للزوم كالوقوف والصدقات وعقد النكاح
فيما عدا العيوب المنصوصة فلا يتطرق اليها الإزالة والأحكام فالمحل المورد
فيما هو مقتض للزوم وقابل للمنع الثاني ان العقد كما مر تفصيله في
البيع امر معنوي يحصل بالإيجاب والقبول وهو الربط بين الاثنين
والآثار جميعا انما هي لهذا الأمر المعنوي وهو عقدة معنوية كما في قوله تعالى
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فحقيقة النكاح عبارة عن وصل حبل من
طرف الزوجة الى حبل من طرف الزوج كما ان حقيقة البيع عبارة عن وصل
حبل

[هامش: ثم ولي شهد مع الترتب ان الحق ... الازالة لا في العقد والآثار فانه المستفاد من الادلة انما هو السلطنة على الازالة نعم لها الاسقاط ... لا يقتضي السلطنة على النفس ولا ... للاحكام بدون الازالة]

حبل من طرف الثمن الى حبل من طرف المبيع وهذه مغنية لئبة كل منهما عن
الأخرى وهذه العقدة المعنوية هي التي تنفسخ وتحل فمتعلق الخيار هو هذا
الأمر المعنوي وليس العقد عبارة عن اللفظ اي الإيجاب والقبول كي
يلزم بان الخيار رفع آثار العقد واثباتها فان نفس العقد بمجرد تحققه
ينصرم فالحل والشد جهتان طاريتان على نفس العقد الثالث ان العقد قد
ينفسخ مطلقا مع بقاء العوضين وتلفهما فان دام العوضان باقيين يرجع
كل الى ماله بعد فسخ العقد ومع التلف يغرم من تلف عنده العوض
البدل الحقيقي فان كلا من المتعاقدين يضمن لصاحبه بالانتقال المسمى ما دام
العقد باقيا فالبائع ~~يضمن للمشتري المبيع والمشتري يضمن الثمن~~ وهو يضمن
للبائع المسمى فان هذا مقتضى المبادلة بين الأمرين فاذا انفسخ العقد
مع وجود العوضين فكل يملك ماله بالسبب الأول لا بالملك الجديد
لعدم انقطاع العلقة عن المالك بالكلية ولذا لا يملك بمجرد الفسخ كما ان
بدل الحيلولة ملك للغاصب ويترتب عليه جميع آثار ملك المغصوب منه
ما دام الحيلولة باقية ومع رفعها يرجع الى المالك واما مع التلف فيرجع الى
الى البدل الحقيقي فان يد كل منهما يد ضمان ومقتضى التلف لولا العقد
قيام المثل او القيمة مقام التالف وانما العقد صرف الضمان الى المسمى
فمع تلف المسمى يرجع الى الأصل وقد ينفسخ مع بقاء العينين او احدهما
خاصة لا مطلقا فان اثر الفسخ هو الرد او الرد والأرش كخيار العيب فالفسخ
في بعض الخيارات على الوجه الأول وفي بعضها على الوجه الثاني والمرجع
عند الشك اصالة اللزوم فان المتيقن هو القسم الثاني ومن الأول
خيار الغبن فان الغرض منه جبر خسران المعاملة ولا ينافيه ذلك
بالتلف ولا يبدل التفاوت لفقد السبب الملك الا ان يوجب
التفاوت لكن ذلك لا يقبل هذا الخيار الا انه فائدته اصلا وليس كذلك

[هامش: اللفظ العقد ... منه]

كل خيار يشارك خيار الغبن في المناط كخيار الشركة للمشتري
فان هذا الخيار انما هو لأجل ضرر الاشتراك اعني توقف تصرفه على
اذن الشريك وهذا لا يعقل الا مع بقاء المال المشترك وفي خيار المجلس
من الدروس في بيع من ينعتق على المشتري ويحتمل ثبوته للبائع لأن نفوذ
العتق لا يزيل حقه السابق وح يمكن وقوف العتق ونفوذه فيغرم المشتري
القيمة لو فسخ البائع ويحتمل عدمه لأن الملك الذي لا يمنع من الخيار انتهى
ومن الثاني خيار العيب كما في رواية جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما
في الرجل يشتري الثوب او المتاع فيجد فيه عيبا فقال ان كان الشيء قائما بعينه
رده على صاحبه واخذ الثمن وان كان الثوب قد قطع او خيط او صبغ يرجع بنقصان
العيب وكذا خيار الحيوان كما عن علي بن رئاب عن ابي عبد الله ع قال الشرط
في الحيوان ثلاثة ايام للمشتري اشترط ام لم يشترط فان احدث المشتري فيما
اشترى حدثا قبل الثلاثة الأيام فذلك رضا منه فلا شرط قيل له وما الحدث
قال ان لامس او قبل او نظر منها الى ما كان يحرم عليه قبل الشراء الحديث
وفي التوقيع اذا احدث فيها حدثا فقد وجب الشراء ان شاء الله ومن هذا القبيل
خيار التأخير للبائع خاصة بعد ثلاثة ايام فلا يجوز له التصرف بأي وجه كان الى
ثلاثة ايام وان لم يجئ المشتري بالثمن فيها فللبائع التصرف كيف شاء ولذا
لو تلف المبيع في يد البائع من مال المشتري لحصول الانتقال الى البائع
فانه اعم من التخلية وانما المشتري ابقاه عند البائع حتى يجيء بالثمن فلا ينافي
ما هو المعلوم من ان المبيع اذا تلف قبل القبض تلف من مال البائع فان
المفروض ان التلف هنا بعد القبض والتخلية ويدل مع كونه على الوجه
الثاني قوله ع وان جاء بالبينة ... ثلاثة ايام والأقوى احتمالا فان
الظاهر من كلامه ان الخيار انما هو مع بقاء المال فتأمل الرابع ان فسخ العقد
بالنسبة الى بعض ما تعلق به لا يوجب انفساخه بالنسبة الى الباقي كالواقع
في

في الصفقة الواحدة شيئين فيفسخ المشتري العقد بالنسبة الى واحد لا ينفسخ
بالنسبة الى الآخر فان الأثر الحاصل بالإيجاب والقبول وان كان امرا
واحدا لكنه غير قابل للتبعيض اعني البدلية لعدم كونها من الموجودات
الخارجية بل من الأمور الاعتبارية لكونها اعتبارية فينحل الى اثنين
متعددة فبفسخ بعض لا يوجب انفساخ غيره وهذا هو الوجه ايضا في عدم
بطلان العقد في بيع ما يملك وما لا يملك لأن يملك الخامس ان علة الخيار
قد تكون معلومة من جميع الجهات فيدور مدارها كما في السلم مثلا فان كلا
من المتبايعين ~~...~~ الخيار على صاحبه على تقدير تعذر المبيع في رأس
الأجل فاذا تيسر المسلم فيه بعد ان كان متعذرا في رأس الأجل فلا خيار
وهذا بخلاف خيار المجلس فان الحكمة فيه وان كانت هي الإرفاق بحال
المتعاقدين ودفع الضرر عنهما الا انه ليس علة يدور مدارها فلا يسقط الا بالمسقطات
السادس قد عرفت ان العقود على اقسام منها ما هو علة تامة
للجواز كما في العقود التي تتم حقيقتها بطرف واحد وهي العقود الإذنية ومنها
ما هو علة تامة للزوم كالوقوف والصدقات فان عنوان الصدقة متقوم بالتعيين
او المنفعة هو الرجوع الى الحق وهذا مما لا يقع قط ووجه كونها مالك التخالف
العلوفي المتصدق فرجوعه لا ما تصدق به رجوع الى الحق ومنها ما هو
مقتض للزوم وقابل للمانع كما في المعاوضات كلا من البيع والصلح والإجارة
والأصل في هذا النوع من العقود اللزوم بمعنى ان ماهيتها ماهية عرفية
محكمة لا تنحل بفسخ واحد من الطرفين لأن كلا من الطرفين فاعل في
ايجاد حقيقتها فلو انفسخت بفسخ احدهما لزم ان يتسلط الشخص على ملك
الغير من غير جهة وذلك بديهي الاستحالة ولذا كان حق الخيار على خلاف
الأصل بخلاف الإقالة فانها بحسب القاعدة فالمراد من اصالة اللزوم في
هذه العقود المعاوضية معناه اللغوي فان ابتناءها على اللزوم و

[هامش: ... بالنسبة ... لا يسقط ... به]

والأحكام ومن القواعد المسلّمة عند العقلاء عدم الاعتناء باحتمال المانع
بعد احراز المقتضي ولا نتوهم وضع الأصل في الاصطلاح للأربعة المعروفة
الظاهر والراجح والقاعدة والاستصحاب فاحتمل ارادة كل منها في المقام و
الجميع فاسد فان القاعدة المستفادة من العمومات على تقدير تماميتها
لا يمكن التمسك بها في جميع الموارد فان العموم من حيث الأفراد لا ينفع
الشك في الأحوال والأزمان وكذا الاستصحاب ايضا لا يجري في جميع المقامات
فانه اذا ثبت الخيار في الزمان السابق وشك في مدة الخيار يحكم بالتزلزل
ولا يمكن استصحابه مع ان الحالة السابقة هو الجواز واما الظاهر فان
اريد منه ظاهر حال المتعاقدين ففيه ان مقصودهما انما هو حصول
الأثر لا الاستدامة ولو سلم لا ينفع الا مع امضاء الشارع الآن يبحث
امضاء الشارع ما هو على الطريق المتعارف فالشأن في تمييز المتعارف
عن غيره وان اريد منه ظاهر حال العقد ففيه ان العقد انما يقتضي البقاء
لولا المانع واما اللزوم فلا بد له من دليل وان اريد منه ظاهر حال الشارع
ففيه مع عدم مساعدة دليل عليه انه يعارض ادلة الخيار فلا ينفع هنا
الظهور واما الراجح فقد احتمل في جامع المقاصد استناده الى الغلبة
وفيه انه ان اريد غلبة الأفراد فالغالب فيها الجواز لمكان خيار المجلس
وغيره وان اريد غلبة الأنواع وهي لو سلمت لا تنفع في الشك في الأزمان
والأحوال والحاصل فقد استدل على الأصل المزبور بوجوه ليس
شيء منها بشيء ولا فائدة في التعرض لها والعمدة منها قوله تعالى في سورة المائدة
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود ولا بأس بالتعرض لذلك ولتوضيح الحال
لا بد من بيان امور منها ان الوفاء مصدر من وفى يفي ومعناه في [illegible]
الطباق ما ينبغي ان ينطبق على الشيء عليه ويعبر عنه في الفارسية باندازه
در اندازه ومنه كون اللباس وافيا على قامة الانسان بمعنى انطباقه عليها

وعدم

وعدم قصوره عنها هذا معنى اصل المادة وينتزع المعاني المختلفة بحسب اختلاف
الاشتقاق فقد يقابله البخس والاخسار كما في قوله تعالى اوفوا الكيل والميزان
ولا تبخسوا الناس اشياءهم اي اجعلوا الكيل وافيا على ما يستعملونه من
المقادير ولذا يكون الاستيفاء كناية عن الاخذ بالتمام كما في قوله عز من
قائل اذا اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون
والايفاء قد يرادف الجرد قال صاحب العين تقول وفيت بعهدك وفاء
واوفيت لغة تهامة وقد جمع الشاعر بين اللغتين في قوله اما ابن عوف
فقد اوفى بذمته كما وفى بقلاص النجم حاديها ومنه قوله تعالى اوفوا بعهدي
اوف بعهدكم وقوله اوفوا بالعقود والتوفي كناية عن الاماتة كما في قوله تعالى
للمسيح اني متوفيك ورافعك الي فان انتقال الانسان الى دار
الاخرة ولو حيا انطباقه على ما عين له من الاجل فهو سبحانه متوفيه اي
يجعله وافيا بما حق له ولذا يكون كناية عن الاماتة كما ان الموافاة كناية
عن الزيارة فانه اذا حضر الشخص عند آخر فكل منهما وفى بما ينبغي الوفاء
به ولم يقصر عن حقه وفي الحديث ان الحج يشهد لمن استقبله بالموافاة
والحاصل ان الوفاء يقابله امور مختلفة باعتبار اختلاف المشتقات
والمعنى في الجميع واحد كما عرفت وليس مقابله الغدر والنقض كما يتوهم وانما
هما مقابل للوفاء بالعهد الموثق لا لمطلق الوفاء ويدل على ذلك قوله تعالى الذين
ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه اي لا يوفون بما استوثقه الله تعالى من
العهد والعهد عبارة عن سبق الذكر بأي نحو كان باللفظ او غيره
ولذا يطلق على التكاليف الشرعية فانها عهود من الله تعالى بالنسبة
الى عباده ومن هذا الباب اطلاقه على الوصية والامان والحلف
وغير ذلك ومن هنا يظهر ان الوفاء بالعهد قد يكون ممن قام به العهد
كما في الوصايا والايمان وقد يكون غيره كما في عهود الله تعالى فان الوفاء

بها انما هو من العبد من المولى انما هو من العبد ففي قوله تعالى اوفوا بعهدي
اوف بعهدكم اي والله تعالى اعلم اوفوا بما عهدت اليكم من الاوامر والنواهي
اوف بعهدكم اي ادخلكم الجنة وقريب من هذا ما عن ابن عباس هذا و
العقد عبارة عن جعل الشيء ذا عقدة ويعبر عنه في الفارسية بگره وهو بمقابل
الحل فهو حقيقة في عقد الحبل ونحوه لغة ولم يؤخذ في معناه الشد والا
لوقوعه في الاصل على وجهين ثم يتجوز به عما فيه شد واحكام ولذا يطلق على
العهد الموثق لان العقد معناه العهد الموثق والعهد هو العقد
والعهد الموثق كما عن امين الاسلام قده حيث فرق بين العقد والعهد
بان العقد لا يكون الا بين المتعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد
فكل عهد عقد ولا يكون كل عقد عهدا وفساده بيّن فان العقد اذا كان
معناه العهد الموثق فقد ينفرد به الواحد ايضا كما اعترف به في العهد وبا
الجملة ان العقد فيه جهات وخواص ثلاث يتجوز به باعتبار كل منها نفس
العقدة وهي الكيفية الحاصلة بالعقد وكونه مقتضيا الربط والاحكام
غالبا ففي عقد الاصابع لحساب الجمل ونفس عقد الاصابع حقيقة لوجود
العقدة فيها وليس مجازا باعتبار الشد والاحكام لعدم اختصاص عقد
الاصابع بمزية احكام من بين ساير الاجزاء ان لم يكن الامر بالعكس
واطلاقه على حزن القلب في مطلق الالتزام على الشيء من الكيف وغيره مجاز
تشبيها للحالة الحاصلة في النفس بسبب الحزن او الالتزام على العقدة
وكذا اطلاقه على العقود المقابلة للايقاعات لكونها هو الربط بين
الأمرين كما ان اطلاقه على العهد الموثق مجاز باعتبار الاحكام وقد تبين من
ذلك ان العقود المقابلة للايقاعات يتصور فيها ثلاث عقد ففي النكاح
مثلا ثلاث عقد الاول التزام كل من الطرفين بالزوجية وهو عقد القلب

من

من كل منهما عليها فكأنه يحصل من البناء والتعهد على امر حالة في النفس
شبيهة بالعقدة ومنه الاعتقاد للامور الدينية وغيرها الثانية نفس
الزوجية وهي الربط والعلقة الحاصلة بين الزوجين بالايجاب والقبول
وهذه العلقة عبارة عن وصل المرأة حبلها بحبل الرجل وفي الحديث
نظير ذلك في البيعة قال من كان وصل حبله بحبلك فقد سلك الى الله سبيلا
والاولى تنحل الى عقدين احدهما قائمة بالزوج والاخرى بالزوجة
عقد واحدة محلها مجموع الحبلين الثالثة الشد والاستيثاق ان يكن
في النكاح الثاني ان الجمع المحلى باللام ليس موضوعا للعموم فان الجمع
مركب من مادة وهيئة او اسم وحرف وقد حقق في محله انه لا وضع للمركب
بل لا معنى له فيها فان الوضع لا يعقل الا لما له معنى استقلالا كما يصح ان
يحكم باللفظ وتقريره في محله ان الحروف والهيئات معانيها التي هي انما
توجد بها حقيقة في المتعلق ولذا قيل ان معناها في متعلقاتها فموضوع
الحكم في الجمع مطلقا سواء كان محلى باللام او خاليا عنها هو نفس المادة
الحرف او الهيئة انما هي علامات لتعلق الحكم على اكثر من واحد كما هو الحق
في الجمع او اثنين كما قيل والجمع المحلى باللام انما يفيد العموم حيثما لا يتحقق
ما يحتمل ارادته ويتحقق ما يصلح للارادة يمنع من استفادة العموم
فان اللام للاشارة والمبهم يستحيل الاشارة اليه والحكم فيه لما كان متعلقا
بما فوق الواحد ولم يكن مرتبة معهودة من الآحاد عدا تمام الافراد فان
لم تعينها في نفسه كان الاشارة الى تمام الافراد فدلالة الجمع المحلى باللام
على تمام الافراد دلالة تامة ولذا كان دلالة الجمع على الآحاد باطلة بعد ان
المفروض ان علامة الجمع انما تدل على تعلق الحكم بالعدد وكل من الافراد
مقصود فيه استقلالا لا كلفظ اسم الجمع كلفظ الجماعة مثلا فان الآحاد
فيه مقصود احد للفظ ولذا يجب التوزيع في الحكم المتعلق به كما لو قال

احسن للعموم وبناء الخلاف الجمع مطلقا فانه يدل مع ان كل فرد موضوع للحكم
ولا خصوصية للافراد فنقول نعم انما الصدقات للفقراء يدل مع ان كل فقير
مصرف للزكوة واما التوزيع فلا يستفاد منه ولذا لا نحكم بوجوب التوزيع
حتى على الاشخاص الثالث ان العهد كما اطلق ظاهره العهد فيما بين المتكلم
والمخاطب واذ قد عرفت ذلك فنقول ان الاية الشريفة لا دلالة لها
فيها على لزوم العقود المقابلة للايقاعات بل لا اشارة فيها اليه فضلا لا يستفاد
منها ذلك بل لا يصلح لان يراد منها ذلك بل لا يمكن ارادة ذلك لشئ الا
اما علم الله لا الذي [illegible] منها ما قد عرفت من ان الجمع المحلى باللام المفيد
العموم حيث لا عهد والعهود المؤكدة اخذ التكاليف الالهية اقرب ما يحتمل
ارادته من المقام ان لم يكن متعينا ومع قيام هذا الاحتمال يبطل الاستدلال
وليس موضوعا للعموم كي لا يضر الاحتمال ومنها ما ذكره الفاضل قده
في السبق والرماية من المختلف بعد تسليم الشمول للعقود المقابلة
للايقاعات وان للوفاء فيها معنى من ان معنى الوفاء بالعقد عبارة عن ترتيب
الاثار عليه والاية انما دلت على وجوب الوفاء بمقتضى العقد من لزوم
او جواز فوجوب الوفاء في كل عقد بحسب حاله ان كان لازما يجب الوفاء بانه
اللزوم وان كان جائزا فالوفاء على اثار الجواز ومحصل مرامه قده ان الموضوع
علة مادية للحكم فهي متقدمة عليه لا محالة والحكم لا يعقل ان يغير الموضوع والا
لزم تقدم الشئ على نفسه ومنها ان العهد على اقسام قد يكون بين المتكلم
والمخاطب وقد يكون بين المتكلم وغير المخاطب وقد يكون بين المخاطب
غير المتكلم والاطلاق ينصرف الى ما بين المتكلم والمخاطب فالعهود في قوله
العقود هو العهود التي بينه تعالى وبين عباده فلا وجه للاستدلال
بالاية على وجوب الوفاء بالعقود التي بين المخاطب وغير المتكلم ويؤيد ذلك
بوجوه احدها ظهور قولنا اوف بعهدك في الوفاء بالعهد الذي بين المتكلم و
والمخاطب

والمخاطب وهذا الظهور مستند الى نفس الصيغة مع قطع النظر عن ظهور لفظ
العهد والثاني ان العقود فسرت بالعهود والتفسير وان كان مطلقا لكن
المراد العهود الموثقة فان اطلاق العقد على العهد انما هو باعتبار الاستيثاق
كما عن ابن عباس انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به وطاعته
فيما احل لهم وحرم عليهم وفي رواية اخرى هو ما احل وحرم وما فرض وما حد
في القران كله اي فلا تتعدوا ولا تنكثوا ويؤيده قوله والذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه الاية كما ذكره امين الاسلام قده الثالث انه لو كان المراد
بالعقود اعم مما يتعاقده الناس بينهم كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد
عقد البيع كان ما بعد الاية غير مرتبط بما قبلها بخلاف ما اذا كان المراد عهود الله تعالى
فانه تعالى اذا ختم سورة النساء بذكر احكام الشريعة افتتح سورة المائدة ايضا
ببيان الاحكام واجمل ذلك بقوله اوفوا بالعقود ثم اتبعه بذكر التفصيل
الرابع ان العقود التي يتعاقدها الناس بينهم على تقدير كونها عهودا ليست موثقة بل
انما هي مجرد عهد والتزام من غير ان يكون فيها توثيق من الطرفين ولا شبهة في ان
المراد بالعقود في الاية العهود الموثقة فانها وان فسرت بالعهد المطلق لكن المراد
هو العهد الموثق فان العقد لا يطلق على العهد الا باعتبار الاستيثاق الخامس
ان القران وضع للوعظ والنصيحة ولذا تكرر اكثر القصص غالبا من تلك
الجهة صار بحيث كانه محض للوعظ وبيان الاحكام في جنبه كالمعدوم فاذا دار
امر الاية بين كونها بيانا للحكم كما في صورة الشمول للعقود المتعارفة بين الناس
او بناء على ان المراد هذه العقود لا غير كما عن ابن زيد وزيد بن اسلم فان ايجاب
الوفاء بها تكليف جديد او ارشاد او موعظة كما اذا كان المراد بها عهود الله تعالى
فالمتعين هو الحمل على الموعظة لمقتضى القران الكريم في ذلك هذا الكلام مضافا
الى ان العقود فسرت بالعهود التي اخذها الناس لامير المؤمنين عليه السلام
في عشرة مواطن وهذا وان كان تاويلا الا ان المعنى التاويلي لا بد ان يكون مناسبا

للتنزيل بان يكون من جزئيات المعنى التنزيلي كان البيعة لامير المؤمنين عليه السلام
من جملة العهود التي اخذها الله تعالى للناس فقد ظهر من ذلك كله ان الاية لا
يستفاد منها ما استدلوا بها عليه فضلا عن الدلالة هذا هو الكلام في عدم الصلوح
للدلالة واما عدم الصلوح والامكان عقلا فقد ظهر اجمالا في توضيح ان الوفاء
بالعهد في عهوده تعالى كناية عن الطاعة والامتثال باوامره ونواهيه كما ان الوفاء
بهذه العقود المتعارفة بين الناس كناية عن ترتيب الاثر كل عقد عليه من عدم
جواز التصرف بفسخ احد الطرفين وهاتان الخصوصيتان يستحيل ارادتهما من
الكلام الواحد فان قولنا اطيعوا الله واعملوا بمقتضى البيع من ملكية المبيع للمشتري قولنا
معنيان متباينان لا جامع بينهما كي يستعمل اللفظ فيه ويستفاد الخصوصيتين من
القرائن الخارجية ولو كان المراد من الاية هو المعنى الاعم كما يقوله المستدل
فالخصوصيتان مرادتان بالاستقلال لعدم جامع يكنى به عن هاتين المعنيين
فان الجامع بينهما هو العهد المطلق وقد عرفت انه ليس مرادا من العقد
لعدم صحة استعماله فيه لا حقيقة ولا مجازا وانما يتجوز به عن العهد الموثق
ولا يكنى به عن العقود المقابلة للايقاعات فارادة المعنيين من الكلام الشريف
نظير استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فان ما هو المناط في الاستحالة هناك
هو المناط هنا ايضا هذا مع ان الوفاء بالعقد لا ترجمة له ولا يعقل ان
يكون له معنى تحت اللفظ لما عرفت ان الوفاء انطباق شئ على ما ينبغي ان ينطبق
عليه وبالفارسية انطباقه در امدن چيزى كه باندازه چيز ديگر بريده باشد كما
مثلا بالنسبة الى قامة الشخص فانه يقال فيه انه وفى ببدنه اذا لم يزد ولم ينقص كما
يقال في البرنس والامامة انه وفى براسه وفي النعلين انه وفى بالرجل فكل شئ
انما يلاحظ بالنسبة لما معين له فلا يلاحظ البرنس مع الرجل ولا النعل مع
الراس فكل ما عين لجهة وصدق بها انطباقه عليها وفائه بها فاللفظ مثلا عين
للكشف عن المراد في مقام الافادة فاذا ترتب عليه ذلك الاثر فقد وفى بما قد له
وكذا

وكذا النار والماء اعدا للتسخين والتبريد فاذا اسخن وبرد بهما فقد
صار وافيين بجهتهما وكذا اللباس اذا اعين لشخص مثلا فان وسعت
به فقد وفت بما عين له والا فقد قصرت وهكذا ترتيب الاثار والاحكام
على الموضوعات فانها عينت للامتثال فاذا امتثلها الشخص فقد وفى بها فاذا
الاجتناب عن النجاسة والمعاملة مع المغسول بالماء معاملة الطهارة وفاء بهذه
الاثار فانها مما ينبغي ان ينطبق الانسان عليها فاذا انطبق عليها فقد وفى بها و
ليس ترتيب الاثر على الموضوع وفاء بهذا الموضوع فالاجتناب عن البول
او الكلب ليس وفاء بالكلب فمن هنا ظهر الحال في الوفاء بالعقود فانه على
تقدير صحته فيها عبارة عن ترتيب الاثر عليها فالوفاء بالبيع مثلا عبارة عن ترتيب
الاثر عليه من عدم جواز التصرف في المبيع بعد الانتقال الى ملك المشتري بمجرد
فسخه من غير رضى المشتري به وقد عرفت ان ترتيب الاثر على الموضوع وفاء
بنفس الاثر على تقدير صحته في العقود وليس وفاء بالموضوع وبالجملة ان الاية
يستحيل ان يدل على اللزوم في العقود كما عرفت ومع ذلك صار التمسك
بها لاثبات اللزوم من قبيل ارسال المسلمات ثم ان للشيخ قده في تقريب الاستدلال
بالاية كلمات عجيبة لا باس بالتعرض لها قال قده ان الاية تدل على وجوب الوفاء بكل
عقد والمراد بالعقد مطلق العهد كما فسر به في صحيحة ابن سنان المروية في تفسير
علي بن ابراهيم او ما يسمى عقدا لغة او عرفا والمراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه
العقد في نفسه بحسب دلالته اللفظية نظير الوفاء بالنذر فاذا دل العقد مثلا على
تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب اثار ملكية
ذلك الغير له فاخذه من يده بغير رضاه والتصرف فيه كله نقض لمقتضى ذلك العهد
فهو حرام فاذا حرم باطلاق الاية جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد ومنها التصرفات
الواقعة بعد فسخ المتصرف من دون رضى صاحبه كان هذا لازما مساويا للزوم
العقد وعدم انفساخه بمجرد فسخ احدهما فيستدل بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي

المعنى فسادا لفسخ من احدهما بغير رضى الآخر وهو معنى اللزوم بل قد حقق في الاصول ان لا معنى للحكم الوضعي الا ما انتزع من الحكم التكليفي انتهى كلامه زاد الله في بقائه
اقول قوله او ما يسمى عقدا لغة او عرفا الخ فيه انه لا معنى لمقابلة مطلق العهد مع ما يسمى عقد لغة او عرفا فانه لا ريب ان مطلق العهد ليس معنى شرعيا للعقد بان ينقله الشارع اليه هذا المعنى وهذا لم يخطر بخاطر بشر فهو اما معنى حقيقي للعقد لغة او عرفا او معنى مجازي في العرف او معنى غلط فان التفسير ان كان غير ما يسمى عقدا لغة او عرفا ولو مجازا فهو معنى غلط لا محالة وان كان عينه فلا وجه للتقابل فالمقابلة فاسدة لا محالة مع انك قد عرفت ان المراد بالعهد المفسر العهد الموثق لعدم صحة الاطلاق على العهد الا باعتبار الاستيثاق فهو معنى عرفي للعقد قوله والمراد بوجوب الوفاء
اقول النظر الوفاء بالتدبر فيه اولا ان العمل بما اقتضاه العقد معنى نفس الوفاء بعد التسليم لا معنى وجوب الوفاء فان معناه وجوب العمل على ما ذكره قدس سره وثانيا ان العقد كما عرفت سابقا هو الامر المعنوي الحاصل بالايجاب والقبول اعني الربط الحاصل بين المالين او الشخصين والاطلاق على اللفظ لاجل اتحادهما في الوجود كاطلاق الطهارة على الغسل والوضوء والتيمم وليس العقد عبارة عن اللفظ كي يكون الوفاء بما اقتضاه بحسب دلالته اللفظية وثالثا كما ذكرنا ان الوفاء باثر الموضوع على نقدير صحته في المقام ليس وفاء بنفس الموضوع كما ان الاجتناب عن الكلب ليس وفاء به بل وفاء بنفس الحكم اي وجوب الاجتناب فالوفاء باثر العقد ليس وفاء بنفسه مع ان الوفاء في الاية تعلق بنفس العقد ورابعا ان لفظ الايجاب والقبول لا اقتضاء ولا اثر لهما الا تحصل علقة معنوية بين الامرين فلا معنى للوفاء باللفظ لعدم اقتضائه شيئا يوفى به وانما يوفى به حقيقة المعاملة والوفاء لو صح وكان له معنى في العقود المتعارفة عبارة عن العمل بمقتضى الامر المعنوي الحاصل باللفظ فان لماهية البيع بحسب طبعها ([2] الطبيعي خ) آثار ومقتضيات بحسب الموازين العرفية من الملك والانتقال

المعنى لك وكذا الاجارة وغيرها فالمتبع لما يقتضيه ماهية المعاملة فان كانت بحيث لا تنفسخ بفسخ احد الطرفين فيجب الوفاء بذلك فيحرم التصرف بعد الفسخ والانتزاع التصرف قطعا فلا يستفاد من الاية الا امضائها على ما هي عليها
قوله فان ادل العقد الى قوله وجب العمل بما يقتضيه التمليك فيه ان مقتضى ما ذكره قدس سره ان الاية انما تدل على وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد بحسب دلالته اللفظية ومقتضى عقد البيع مثلا هو التمليك كما هو مذهبه والاية تدل على وجوب العمل بالتمليك الذي هو اثر البيع ولا معنى للعمل بالتمليك الا الالتزام بملكية المال للغير فيكون الاية امضاء لما فعله من الالتزام بملكية المال للغير بنفس البيع كما هو معنى التمليك فوجوب الوفاء بالتمليك لا معنى له الا امضاء ما التزم به واما ما يقتضيه التمليك من الاثار كعدم جواز الغصب والتصرف بدون اذن المالك وعدم جواز الفسخ من غير رضاه فليس ذلك مما يقتضيه العقد كي يجب الوفاء بمقتضى الاية فان العاقد انما التزم بالعقد على التمليك والاية دلت على وجوب الوفاء بذلك واما اثار التمليك من عدم جواز فسخ المعاملة بغير رضاه او غصب المال فلم يلتزم بها لعدم كونها مما يقتضيه البيع بحسب مدلوله اللفظي فلا تدل الاية على وجوب الوفاء بهذه الاثار مع ان عدم جواز التصرف بعد الفسخ ليس من اثار التمليك[2] وانما اثره عدم جوازه ما دام العقد باقيا بل لا معنى للتعرض بالعقد لعدم الفسخ فان الفسخ في حد نفسه ان لم يكن نافذا فيكون الالزام بعدمه لغوا وان كان نافذا فلا معنى للالزام بعدم نفوذه كي يدل الاية مع امضائه بل لا يعقل التعرض له فان اللزوم والجواز من الاحكام والحكم متاخر عن الموضوع فعند ايجاد الموضوع لا يمكن التعرض للحكم قوله فيستدل بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي الخ فيه ان معنى اللزوم انه لا ينفسخ العقد بفسخ احد الطرفين لا انه ينفسخ الا ان الفسخ يكون فاسدا فلا معنى للاستدلال بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي فحرمة التصرف ليست لازما مساويا للزوم فان غاية ما يدل عليه الاية

[2] كي يحكم باطلاق الاية التصرف بعد الفسخ لان الاثر الاعم معنى مقتضى العقد من عدم الفسخ ونحوه خ

حرمة الفسخ لا مع عدم الانفساخ بعد الفسخ المحرم قوله بل قد حقق في الاصول ان لا معنى للحكم الوضعي الا ما انتزع من الحكم التكليفي الخ فيه انه مع كونه فاسدا في نفسه كما سنبينه انه نعم لا يعقل ان يكون له معنى في المقام بيان ذلك انه قد ذكرنا في اول البيع ان حقيقته تبديلية المالين عن الاضافة الحاصلة بالايجاب والقبول وباعتبار هذا الربط الخاص يطلق العقد على تلك الماهية فكون كل من المالين بدلا عن الآخر انما هو باختيار مالكه ورضاه فاذا تواضيا على ذلك يحصل تلك الماهية بفعلهما او يستحيل تحققها بفعل احدهما الا ان يسلط الشخص على مال الغير وهو مناف لسلطان ذلك الغير على نفسه اعني كونه لنفسه فان مقتضى كون الشخص لنفسه ان يرجع ما بيده اليه ولا يرجع الى الآخر الغير الا باختياره ولتسليطه عليه فتبديلية المبيع عن الثمن والعكس متوقفة على انشاء كل من الطرفين ولا ينعقد هذه العلقة ولا تتحقق في الخارج الا بهما ومعنى التبديلية زوال سلطنة المالك الاول عن ماله ورجوعه الى الغير فقد يقوم تلك السلطنة بالبدل كما اذا لم يكن هناك مانع من الملك الملك وقد يستحيل ملك البدل كما فيمن ينعتق على المشتري فاذا كان حقيقة المعاوضة بحيث لا تنعقد الا بالطرفين وكل منهما فاعل بالاستقلال في ايجادها كان ازالة هذه الماهية المتقومة بالطرفين معا اناطة زواله بارادة احدهما فرع سلطنة ذلك الطرف على الآخر ولا يكون ذلك الا بجعل الحق والسلطنة الجديدة ومع عدمه يستحيل سلطان شخص على آخر وهذا معنى اللزوم في المعاوضات فان معناه عدم الانفساخ بفسخ احد المتعاوضين فاللزوم في المعاوضات من لوازم ماهيتها كما ان الجواز في غيرها كذلك ([3] فهم خ) فتوهم عين كون المعاوضة معاوضة وهل ينبغي لمثله قدس سره ان يتوهم ان كون البيع بيعا تكليف فكيف يتصور كون اللزوم عين التكليف مع انه من لوازم ماهية البيع وبالجملة ان في البيع جهتين تحليليتين احدهما وجوديته وهو نفس الربط بين المالين ووصل حبل من طرف احدهما الى حبل من الطرف الآخر والآخر ملاقية وهو توقفه في الزوال الى اجتماع الطرفين

وعدم

وعدم رضى مالكه باحد الطرفين فاي واحد منهما يتوهم كونه تكليفا اما الجهة الوجودية فهي عين ماهية البيع ولا يتوهم عاقل كون البيع تكليفا واما العدمية فقد عرفت انها ليست امرا وراء البيع فليس في المقام ما يتوهم كونه تكليفا وبعبارة اخرى ان منشأ اللزوم والجواز كون الشخص لنفسه بالتقريب الذي ذكرناه فكما ان الوكالة مثلا اعني الاذن في التصرف مقتضى سلطنته على نفسه كذلك فسخها اعني رفع الاذن فانه ايضا مقتضى السلطنة الاولى وهكذا عدم انفساخ المعاوضة بفسخ احد الطرفين فان ذلك ايضا مقتضى سلطنة كل منهما على نفسه فتوهم كون اللزوم عين الحكم التكليفي يرجع الى توهم كون منشائه حكما تكليفيا اعني كون الشخص لنفسه هذا هو الحال في خصوص المقام واما اصل النزاع المقرر في الاصول فهو واضح فسادا ويتضح لك فساده بتحرير محل النزاع فنقول انه قد اشتهر في السنتهم ان الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية وشاع في كلماتهم ان الاسباب الشرعية ليست عللا حقيقية وانما هي معرفات وقد كثر ذلك في كلمات الشهيد الثاني قدس سره يعني ان الوضوء او الغسل سبب معرف لحكم الشارع باباحة الدخول في الصلوة بعدهما لا ان هنا علية ومعلولية كي يكون هناك امران احدهما السبب والآخر المسبب وهكذا اسباب الاحداث كخروج البول او المني او الريح معرفات لحكم الشارع بحرمة الدخول في الصلوة لا ان الشارع اناط وجود امر على وجود امر آخر وهكذا جميع الاسباب الشرعية فاتلاف مال الغير معرف حكم الشارع بوجوب الغرامة عن التالف وانت خبير بان الاعتراف بالمعرفية مع انكار السببية تناقض بين ضرورة ان مرادهم بالمعرف انما هو سبب العلم اي الواسطة في الاثبات ولا بد في وساطة شيء لاثبات شيء آخر من علاقة وارتباط بينهما والا يستحيل العلم بوجود شيء بوجود شيء آخر والا لزم ان يعلم كل شيء من كل شيء وتلك العلاقة اما علية الوسط للنتيجة او كونه معلولا لاعتبارها او كون كل منهما معلولا لعلة ثالثة فمعنى معرفية الاسباب الشرعية عين كونها وسائط في الاثبات بالنسبة الى مسبباتها

التكليفية فاحقيقة محققة لا ارتباط بينهما لستحيل ان تكون وسائط في الاثبات بالجعل
اليها لا يعقل كونها معرفات لها وانما يحتاج العلم بالحكم التكليفي من جهة الاحكام الوضعية
او دليل اخر كالضمان المسبب عن الاتلاف فان الاتلاف انما يدل على تحقق
سببية عند تحققه واما العموم فلا يمكن ان يدل على الاتلاف لعدم الارتباط — الوجوب
بينهما فلا بد من دليل اخر يثبته وهكذا اسباب الحدث والطهارة فجعل الشارع
٣ انما جعلها — البول سببا لوجود حالة في المكلف لا يصح معها صلوته ولا تبرء ذمته كما انه جعل
الوضوء سببا للطهارة التي اشترطها في صحة الصلوة فالوضع هنا موجود والتكليف
ايضا فان حرمة الدخول في الصلوة امر والحدث الحاصل من البول امر اخر ليس منتزعة بمسببيته
عن البول حرمة الدخول في الصلوة وانما سبب الحرمة هو العلم باشتراط الطهارة
مع العلم بالحدث تكون الصلوة منهية ولعنه بما يتعبد به كما ان الطهارة حالة حاصلة
في الانسان باحد اسبابها المعلومة ومعها يعلم الانسان بصحة صلوته وبرائة ذمته
واين هذا من التكليف وفي معرفية الاتلاف للضمان والدلوك لوجوب صلوة
الظهر عين كونها سببا للضمان ووجوب الصلوة والا لا يعقل المعرفية فتوهم ان
سببية الاتلاف والدلوك عين وجوب الغرامة والصلوة غلط جلي او تفكيك
٢ عن التكليف — منه التكلف ومن ابده البديهيات ان اناطة شيء مع اخر اجنبية محضة عن ربط به
التكليف فظ شتان ما بينهما مع انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل
للحكم التكليفي كالصبي والنائم والغافل فان اتلاف الصبي مال الغير سبب للضمان ولا
تكليف فالسببية موجودة من غير التكليف ولذا يجوز للمالك ان ياخذ من مال
الصبي بدل ماله او يغرم اخر له من قبله او يجبر الولي على رد البدل او ياخذه من
وارثه بعد فظهر فساد الجواب عن ذلك بان السببية هنا ايضا عين التكليف التقديري
اي عين وجوب الغرامة على تقدير اجتماع الشرائط والحاصل ان دوران الشيء
تكليفا كان او غيره مدار شيء اخر معنى سببية هذا الشيء لذلك الشيء وهذه السببية
قد تكون تكوينية كسببية النار للاحراق وقد تكون جعلية كعقود من انشاء وتصيد

في

في مدح على عن اعطيه الف دينار فانك قد جعلت بقولك هذا انشاء العقيلة في
موضع من السبب التكويني في دوران اعطاء الدينار مدار مدحك ودوران المعلول
التكويني مدار علته وهذا كما ترى امر معقول بل مورد ووقوعه فالانحصر ولا من ارادته
لغير الشارع لاحد كي يرجع امثال ذلك الى التكليف مع انه لا معنى لجعل الانسان تكليفا
لنفسه كما في المثال المذكور على تقدير ارجاع الوضع الى التكليف واذا امكن ذلك
في غير الشارع ففيه بطريق اولى فانه مع امكان هذا المعنى من الكل اي جعل السبب
والشرط والمانع وشبه ذلك وعدم ارتباطه بالتكليف بوجه من الوجوه لا وجه
في ارجاعه في خصوص الشارع الى التكليف لانه لا يلزم ان يكون جميع التصرفات
الواقعة من الشارع راجعا الى التكليف ولا اقل من كونه في تلك الجهات كسائر
الناس فاذا كان له تصرف تكليفي فله ان يتصرف في موارد التكليف تصرفا وضعيا
بجعل القيد للحكم التكليفي اما باناطته على شيء كاناطة وجوب الصلوة على الدلوك
او بتقييد امتثاله في مرحلة الامتثال بشيء كالطهارة والاستقبال وهكذا ولو صح دعوى
اتحاد الحكم الوضعي مع الحكم التكليفي وامكن انكار مغايرتهما لا يمكن انكار مغايرة الحكم
التكليفي مع القيود المعتبرة في مرحلة الامتثال بل قالوا انا لا نتعقل من جعل الدلوك
سببا للوجوب الا انشاء الوجوب عند الدلوك وهذا الفرق في ان الطلب وانشاء
الوجوب مقيد بهذا الوقت ومن البديهي ان اخذ الحكم في وقت خاص غير نفس
هذا الحكم وليس سببية الدلوك للوجوب امرا وراء تقييد الطلب به وهكذا
جميع الشروط والموانع والحاصل ان الشبهة في تغاير الوضع والتكليف مثل
الشبهة في تغاير الليل والنهار ولذا قال السيد المحقق الكاظمي قدس سره واما
من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا
لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان
اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة وقد تبين مما ذكرناه
حال النزاع في ان الاحكام الوضعية هل هي مجعولة بجعل مستقل او منتزعة من الاحكام

التكليفية وظهر ان هذا النزاع ليس له معنى محصل مع ان كلماتهم في بيان المدعى وانه
ايضا مضطربة غاية الاضطراب فان الظاهر من بعض كلماتهم تسليم تغاير الوضع
والتكليف مفهوما وادعاء انهما مجعولان بجعل واحد وان انشاء التكليف مستتبع
للوضع لا انه مجعول بجعل مستقل ويظهر من بعض اخر من كلماتهم دعوى العينية والاتحاد
وان الوضع ليس الا خصوصية التكليف كما قالوا انا لا نتعقل من سببية الدلوك
للوجوب الا انشاء الوجوب عند الدلوك ولهذا لم يظهر مرادهم من الانتزاع في
قولهم ان الحكم الوضعي منتزع من الحكم التكليفي فنقول ان اريد من الانتزاع
ان الحكم الوضعي محض اعتبار في مقابل المتأصل فيرد ان نفس الحكم التكليفي من
ايضا من الامور الاعتبارية فان العلم ماخوذ في موضوعه للفرق في محله ان متعلق
الاحكام انما هو الطبايع من حيث هي فلا فرق من هذه الجهة بين الوضع والتكليف ولم
يتوهم احد ان الوضع او التكليف من الاعراض المتأصلة وان اريد منه ان الوضع
تابع للتكليف بمعنى ان جعل التكليف مستتبع للوضع وليس الحكم الوضعي مجعولا
بجعل مستقل ففيه واضح الفساد فانه بعد الاعتراف بالتعدد والتغاير ومع الاعتراف
بذلك لا يبقى ثمرة للنزاع مع ان الموارد مختلفة وليس التكليف مستتبعا للوضع دائما
كما قال المحقق الكاظمي انه ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة
والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند
الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعم اقم الصلوة لدلوك الشمس ودع الصلوة
ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء
مانعا وبالجملة لم ينازع احد في ان الحكم الوضعي قد يكون تابعا للتكليف بمعنى انه
يستفاد من الخطاب التكليفي وقد يكون الامر بالعكس وقد ينفرد كل منهما بكلام
مستقل وهذا واضح وان اريد ان الحكم الوضعي خصوصية في الحكم التكليفي كالاتحاد و
الاستقلال في الحظ منشأها نفس الحكم التكليفي وخصوصية الشرعية ذلك الشيء كما في
الثمرات المترتبة على النزاع هو ذلك اي الاتحاد والعينية فاوضح فساد العدم ثمرته

ذلك

٢ فيما يكون هناك حكم تكليفي — ذلك الا في بعض الموارد مثل السببية والشرطية والمانعية فانه يمكن فيها ان يقال
ان سببية الدلوك ليست الا ايجاب الفعل عنده وكذا شرطية الطهارة في الصلوة ايجابها
حال الطهارة ومانعية النجاسة تحريمها معها واما ان لم يكن هناك تكليف كاسباب
الحدث والطهارة فلا معنى لهذا القول فان البول مثلا موجب للحدث كما ان الوضوء
يوجب الطهارة ولم يمكن فيها ان يقال ان سببيتها للشرط او المانع خصوصية في التكليف
مع ان هذه النسبة قائمة بها ولو لم يكن على المكلف حكم تكليفي وهكذا البيع والصلح
والنكاح ونحو ذلك لوضوح انها امور واقعية قررها الشارع وابقاها على ما
هي عليها قبل الشرع فسببية البيع او الصلح للتمليك والنكاح للزوجية انما هي
ثابتة لهذه الامور بنفسها ولا تصرف للشارع فيها الا امضاء هذه النسبة الواقعية
فلا تكليف في مثل هذه الامور كي تتحد مع الوضع هذا مضافا الى ان هذا المعنى ان
لا يتم في السببية والشرطية والمانعية في موارد التكليف ايضا فان الصلوة مثلا مورد
٢ كما هو الحق و توهم التمرين باطل قطعا — للحكم التكليفي لكن دعوى الاتحاد فاسدة فانه على القول بصحة عبادة الصبي شرعا ٢
لا ريب ان الطهارة شرط في صلوته وان النجاسة مانعة عنها ولا مجال لتوهم الاتحاد
والعينية وايضا لو سلم ان الحكم الوضعي عرض في الحكم التكليفي وخصوصية متحدة
معه فلا معنى لانتزاعه عن الحكم التكليفي فان معنى انتزاعه كونه منشأ وعلة لحصوله
ولا معنى لكون نفس الشيء منشأ لانتزاع جهة منه ومعروضا للجهة المنتزعة فان المفروض
انها عين ذلك الشيء ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الى جهة منه نسبة العلية والمعلولية
ولو كان المعلول انتزاعيا لتغاير العلة والمعلول تحقيقا وان كان لهما نحو اتحاد كما في
العلة والمعلول الانتزاعيين ولتوضيح ذلك يحتاج الى بيان معنى المتأصل والانتزاعي
على وجه الاجمال ليزداد وضوحا لمقام الفساد فنقول ان العرض المتأصل
هو الذي يكون مخصوصية في وجوده معروضه والحواس وصورة بحيث يتفاوت
به الوجود ويتطرق بوجوده وجود المعروض ويختلف به من حيث القوة والضعف
معنى انه ما يكون بحذائه شيء كالالوان والطعوم والطول والقصر والرطوبة واليبوسة

و الانحناء و الاستقامة في الجسم الطبيعي و الحرارة و البرودة و كذا العلم و جميع الصفات
النفسانية فان كلا منها نحو للوجود و خصوصية فيه فالجهل الذي هو عرض في العلم
على نحو مغاير لما ليس فيه العلم بمعنى ان الوجود مع العلم اقوى مرتبة منه مع الجهل
و كذا الحلاوة و الحموضة قوة في الوجود ليس فيه بدونهما تلك القوة فالعرض
المتأصل هو الذي يزيد خصوصية في الوجود و هذا معنى كونه نحو وجود المعروض
و اما الاعتباري فهو الذي لا يختلف بسببه الوجود و ان كان له آثار كثيرة
بل الآثار انما هي للامور الاعتبارية و ليس للاعراض المتأصلة زيادة اثر كما
في الاعتبارية كالنبوة و الامامة و الابوة و البنوة و الطهارة و الخباثة الى غير ذلك و الخباثة ح
فالنبوة في النبي ليست خصوصية في وجوده كونحو اسنده و انما هي جهة اعتبارية لا
يختلف به الوجود اصلا و هكذا الابوة فان وجود الاب لم يتفاوت قط
بعروض هذا العنوان و انما هو بعينه هو الذي كان قبل عروضه فالعرض الاعتباري
ليس بحذائه شيء في الخارج كما في المتأصل فان الآثار الخارجية المترتبة على البياض او السواد
او البرودة او الحرارة انما هي لهذه الامور في حد انفسها فلو لم تكن جهات خارجية
بل كانت اعتبارات لما ترتب على البرودة او الحرارة التي في الماء اثر خارجي كما هو واضح
فقد ظهر من هذا البيان معنى التأصل و الاعتبار و ان التأصل عبارة عن كون
العرض ذي اصل و وجود في الخارج و ان لم يكن هذا الوجود في نفسه وجودا مستقلا
بل انما هو للغير كما هو معنى كونه نحو وجود المعروض بخلاف الاعتباري فانه ليس بذي
اصل في نفسه و انما اصله معروضه من الوجود او الماهية فالمتأصل و الاعتباري
كل منهما متحد مع معروضه تحقيقا و التغاير اعتباري صرف و محض الاعتبار الا ان احدهما
بحيث يزيد قوة في الوجود و خصوصية فيه دون الآخر و يستحيل ان يكون للعرض
وجود في نفسه فان معنى العرض تحليل الشيء الواحد الى ما يتقوم به ذاته و هو الجنس
و الفصل و الى ما هو خارج عن الذات كالضحك و الحركة بالارادة و الادراك
الفعلي فان تمامية الذات في مرحلة التقرر انما هو بالجنس و الفصل و هذه الامور
خارجة

خارجة عنه لا دخل لها في تقومه في تلك المرحلة و ان لم يتحقق في الخارج بدونها بل
بدونها الاين و المتى و الكم و الكيف و هكذا فالعرض انما هو الامر الخارج عن
الذات المتحد معها تحقيقا و هذا هو المراد من كون العرض موجودا في الموضوع بمعنى انه
جهة تحليلية فيه خارج عن ذاته سواء كان متأصلا او اعتباريا و التعبير بكونه موجودا
في الموضوع انما هو مجرد تعبير صدر عن الحكماء و الاساطين في بيان هذا المعنى فاشتبه
مرادهم على الاجنبي و خفي حقيقة الامر عليهم و فرقوا بين المتأصل و الاعتباري بان الاول
له ماهية و وجود الا انه يحتاج في تحققه في الخارج الى محل يتقوم به و هو الموضوع و ان له ماهية الموضوع و وجوده ح
و الثاني و ان كان له ماهية مغايرة لماهية الموضوع الا انه ليس له وجود مغاير
لوجود المعروض و لما كان هذا هو الفرق عندهم بين المتأصل و الاعتباري و توهموا
من التعبير المذكور اعني كون العرض موجودا في الموضوع ان معناه ان العرض
له وجود و ماهية و له وجود الموضوع و ماهيته مع ان وجود الاعتباري عين
وجود معروضه ففسروا الكون في الموضوع بالحلول فيه فاشكل الامر ح و لم يتضح
حقيقة العروض حق الاتضاح فانه لا ريب عندهم ان الصورة جوهر مع انها حالة
في الهيولى ففسروا الحلول بالاختصاص الناعت و قد تبين مما ذكرناه فساد ما
توهموه فانك قد عرفت ان العرض عين معروضه تحقيقا غاية الامر انه خارج
عن ذات المعروض في مرحلة تقرر الماهية بمعنى ان تقوم الماهية في تلك المرحلة لا يتوقف
على لحاظ امر آخر معها الا انه ليس في الخارج الا شيء واحد موجود فيه و هو الذي
يحلل الى الماهية و الوجود و يحلل الماهية الى الذاتيات و العرضيات فح هنا
هل يتوهم من له ادنى مسكة ان العرض له ماهية مغايرة لماهية المعروض مع انه
ليس الا عين ماهية المعروض و لا تغاير الا بالاعتبار فاذا لم يكن له ماهية يستحيل
ان يكون له وجود مغاير لوجود المعروض كما توهموه في العرض المتأصل مع انه اذا
كان للعرض ماهية و وجود غير ماهية معروضه و وجوده فبماذا يتميز عن الجوهر
فان العرض ح يكون مثل الصورة جوهرا حالا في جوهر فيكون المعروض بمنزلة

الهيولى بالنسبة الى الصورة فلا معنى لتسمية الامر المستقل بالوجود بالعرض مع انه
اذا كان له وجود و ماهية بالاستقلال لا معنى لتوقفه في الخارج الى الموضوع فانه في تحققه ح
يكون ح جوهرا لا محالة و غير الصورة من الجواهر لا يحتاج الى محل يتقوم به فان الجوهر
ماهية اذا وجدت كانت لا في الموضوع و المفروض ان العرض غير الصورة و انه عرض في قبال
الجوهر و ان كان توقفه الى الموضوع من قبيل توقف الجسم في الخارج الى حيز يشغله
فيقلب الامر و يكون الموضوع عرضا للعرض فان معنى كون المكان عرضا للجسم انما
هو باعتبار حلوله فيه و الا فنفس المكان جوهر مجرد فكونه نعتا للجسم انما هو باعتبار
كونه في المكان [illegible] عرضية الزمان [illegible] من هذا القبيل فان الامتداد الموهوم من نعم ح ليس ح
في الموجود الذي هو حقيقة الزمان جهة في الموجود خارجة عن ذاته فالزمان بنفسه عرض
بخلاف المكان فان عرضيته باعتبار حلول الجسم فيه هذا مضافا الى ان العرض لو كان
له ماهية امتنع ان يتحد في الوجود مع معروضه فان الوجود و الماهية جهتان تحليليتان
في الشيء الواحد فان الجزئي الموجود في الخارج ينحل في ظرف التحليل الى المتحقق و وجود
و الى ما به ذلك الوجود ذلك الوجود بمعنى انه ينحل الى الحد و المحدود فان الوجود
في حد نفسه مبهم صرف لا يتحقق في الخارج الا بالحد التعيني و المعين له انما هو الماهية
فهذه الاثنينية انما هي في التحليل و الا فليس في الخارج الا شيء واحد فيستحيل ح تحقق
الطبيعتين بوجود واحد فان الماهية الموجودة شيء واحد جزئي و الماهية الاخرى
الموجودة جزئي آخر فالوجود لا يعقل ان يتحقق به الماهيتان و الا لزم ان يكون
الشيء الواحد شيئين و بعبارة اخرى ان الموضوع للعرض متشخص بمعنى ان تشخص
الموضوع عين تشخص [illegible] الجهة القائمة به لكونها عين ذلك الموضوع و الوجود
من عوارض الماهية تحليلا و ان اتحدا هوية و العرض الواحد لا يمكن ان يتشخص
بموضوعين لامتناع عروض الشيء الواحد على امرين معا فاتضح فساد ما توهموه من الفرق
بين الاعراض المتأصلة و الاعتبارية بان ماهية كل منهما مغايرة لماهية المعروض الا ان
وجود الثاني عين وجود معروضه بخلاف الاول فان وجوده الذي غير وجود المعروض

ثم ان الاعتباري على قسمين فان اتصاف الشيء بامر اعتباري اما ان يكون باعتبار
امر آخر غير ذلك الشيء و اما ان يكون اتصافه به بذاته من غير دخل شيء
آخر فيه و الاول هو الامر المنتزع و الثاني هو المتأصل من الاعتباري بمعنى
ان اتصاف الموضوع به انما هو بذاته كالامور المنتزعة من نفس الموضوعات
كالانسانية و الحيوانية و الزوجية و الجنسية الى غير ذلك فانها اعراض اعتبارية
للذوات هذه الامور و ليس اتصافها بها لاجل منشأ لها يوجب صحتها و انتزاعها
في هذه الذوات بل انما هذه عناوين طارية على الاشياء متحدة معها في الوجود
و لا ريب ان عنوان الشيء جهة طارية عليه و طرو العنوان على الشيء قد لا يكون له
منشأ كما في الامثلة المذكورة و كذا الرجل و المرأة و الحر و العبد فان اتصاف
الذوات بهذه العناوين انما هو في حد انفسها او ليس بلحاظ منشأ يوجب
انتزاعها فيها لامتناع خلو الشيء عن عنوان كاشف عن ذاته و قد يكون بلحاظ
امر آخر كالابوة و البنوة و الاخوة و الزوجية و المتطهرية و المحدثية فان خروج
النطفة من صلب الاب و انعقادها في رحم الام منشأ لانتزاع الابوة في الاب
و الامومة في الام و البنوة في الابن كما ان الوضوء منشأ لانتزاع الطهارة في
المتوضئ و البول مثلا منشأ لانتزاع الحدث فيه فالامر المنتزع الذي له منشأ
الانتزاع هو هذا القسم و المراد من منشأ الانتزاع انما هو علة الانتزاع
فان الوضوء علة لحصول الطهارة في الشخص و التسامح في هذا التعبير التنبيه على
ان المعلول هنا ليس له وجود و انما هو جهة منتزعة في الموضوع فان
العلية و المعلولية في الامر الموجود و لذا يعبر في غيره بالمنتزع و منشأ
الانتزاع فنسبة الامر المنتزع الى منشأ انتزاعه نسبة المعلول الى علته
الا ان الامر المنتزع لعدم استقلاله بالوجود كالمعلول الحقيقي لا يعقل
اتحاده مع منشأ انتزاعه فان ايجاده في الموضوع عين ايجاد منشأه و هذا معنى
عن انه لا وجود له و انه بايجاد المنشأ ينتزع جهة في الموضوع و لذا يبقى

الأمر المنتزع مع منشأه ولا يمكن لك الا العلم باستقلاله بالوجود
كارتباط وجوده مع وجود المنشأ ولأجل هذا النحو من الاتحاد يطلق اسم
المنتزع على منشأه كما في الطهارة والحدث للحالة فانهما يطلقان على الوضوء
والبول كما ان العقد يطلق على الايجاب والقبول ومن هذه الموارد زعم بعض
الأساطين قدس الله اسرارهم ان هذه الاطلاقات مجاز بعلاقة السببية
والمسببية وقد عرفت فساده وبطلان هذه العلاقة غني عن البيان فتأمل
وقد ظهر مما ذكر فساد ما توهم من ان العرض اما ان يكون له ما بحذائه في الخارج او يكون
له منشأ للانتزاع فالأول هو المتأصل والثاني هو الاعتباري لأنك قد عرفت ان من
الاعتباري ما ليس له منشأ اصلا مثل العناوين الطارية على الأشياء في حد انفسها فان
نفس الموضوع لا يصلح لكونه منشأ للانتزاع جهة في نفسه لأن المراد من المنشأ كما سبق
هو العلة وكون الشيء علة لنفسه بديهي الاستحالة ومن هنا تبين ان اللزوم والجواز
من الأمور الاعتبارية التي ليس لها منشأ للانتزاع اصلا فضلا عن ان يكون منتزعا عن
الحكم التكليفي فان العقد اللازم اذا توقف في الانعقاد الى الطرفين فان قيام مال
مقام مال آخر وكونه عوضا عنه لا يكون من طرف واحد لسلطان كل على ماله فكون
مال واحد بدلا عن مال الآخر من غير رضى صاحبه مناف لكون الشخص نفسه
قابلة في حصول البدلية بين المالين من رضى رب المال ومعنى المعاوضة كون
كل منهما عوضا عن الآخر باختيار مالكه وهو في الأموال ايضا كذلك فاذا حصل
باجتماعهما ربط بين المالين فهو ايضا يحتاج الى اجتماعهما لاستواء نسبة العقد
الى طرفي الوجود والعدم واذا لم يتمكن الطرف الواحد من ايجاد هذا الربط
استحال ان يتمكن من اعدامه وتلك الجهة في المعاوضة ذاتية فانها عين كون
المعاوضة معاوضة وهذه الجهة هي التي يعبر عنها باللزوم فهل يبقى مجال لتوهم
ان اللزوم عين الحكم التكليفي مع انه ليس الا عين كون المعاوضة معاوضة نعم
اللزوم امر اعتباري في العقد المنتزع من الايجاب والقبول في المالية القائمة بالمالين محققة اللزوم جهة اعتبارية وامر اعتباري في اعتباري آخر ثم ان اصل النزاع

يزداد

يزداد وضوحا في الفساد ببيان الفرق بين الوضع والجعل والاختراع والتقرير
فنقول ان الوضع عبارة عن احداث نسبة بين الشيئين بوضع احدهما بالنسبة
الى الآخر في موضع شيء واحد لتلك النسبة بالذات كجعل السببية في الاتلاف
بالنسبة الى الضمان فانه عبارة عن وضع الاتلاف في موضع السبب الواقعي وتنزيله
منزلة العلة الواقعية وهذا معنى احداث نسبة العلية والمعلولية في الشرع وهكذا
الشرطية والمانعية وهذا هو الوضع بالمعنى الأخص ولذا حصر بعضهم الأحكام
الوضعية في الثلاثة اي السببية والشرطية والمانعية فانه بالمعنى المذكور لا يشمل
الجعل والاختراع والتقرير كما سنبين ولكن غرضنا ان الوضع مطلقا منحصر فيما بل
الغرض ان الوضع بمعنى احداث النسبة لا يشمل الجعل والتقرير لان غير الثلاثة
المذكورة ليس وضعا بالمعنى الأخص ضرورة ان الحجية ايضا مثل السببية لها
ربط بالواقع فانها ايضا عبارة عن تنزيل غير العلم منزلة العلم في تنجيز ما يعنيه
من الحكم التكليفي ثم ان الوضع قد يطلق ويراد به الأعم من الجميع كما في محل النزاع
فان المراد من الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي انما هو المعنى الأعم واما الجعل
فهو عبارة عن احداث امر غير مرتبط بالواقع لعدم النسبة فيه كجعل الطهارة
والحدث والقبلة والحرم والتحريم والتحليل وهكذا فان امكن ارجاع شرطية
الطهارة والاستقبال في الصلوة الى التكليف لا يمكن ذلك في نفس الحدث
والطهارة فان الحالة الحاصلة بالوضوء او بخروج البول انما هي جهة قائمة
بالشخص وتلك الجهة ليس مما يرجع الى التكليف لكونها اجنبية عنه بالكلية وكذا
القبلة والحرم فانهما جهتان اعتباريتان في المكان ومعنى كون المكان قبلة عبارة
عن اعتبار شرافة في المكان وجعله بحيث يستقبله الانسان عند عبادة الله جل ذكره
كما ان الحرم ايضا اعتبار جهة فيه من الجهات التي يعتبرها المعتبرون وفي الفارسية يعبر
قوروق ... فهل يتوهم احد ان الجهة القائمة في المكان باعتبار الشارع راجعة الى التكليف
كلا ثم كلا واما الاختراع فهو عبارة عن جعل الماهية واعتبار الترتيب بين اجزائها

كاختراع ماهية الصلوة والحج وغيرهما والماهية المخترعة موضوع لحكم تكليفي ولا
ينكر احد اختراع الماهيات المخترعة الا بكر الباقلاني فانه يقول لا تصرف
للشارع في مثل الصلوة والحج غير التكليف ومعنى جزئية السورة وجوب اتيانها
مع ساير الأجزاء وكذا جزئية الفاتحة وغيرها من الأجزاء فالمنكر لاستقلال
الحكم الوضعي بالجعل انما يقول بمقالة القاضي من حيث لا يشعر وبالجملة تسليم
الاختراع والجعل في الماهيات الشرعية وانها موضوعات للأحكام التكليفية
مع انكار تعاقب الوضع بالمعنى الأعم والتكليف تهافت في الكلام وتناقض في
القول واما التقرير فهو عبارة عن امضاء ما ثبت قبل الشرع ومقابله الرفع
كما في البيع والربا فان الشارع قرر البيع على ما هو عليه وانشد عليه اي امضاه
ورفع الربا اي نفاه وقلع اساسه وهذا معنى قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربا وليس المراد من التحليل والتحريم هو التكليف كما يتوهم في بادي النظر
وقد ظهر مما بيناه حال النزاع لكل من له ادنى مسكة وزيادة التطويل تضييع
للوقت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احيا ما اندرست من اعلام الدين بالعلماء المجددين في كل زمان من يقلع اساس الملحدين وخصهم بحل المعضلات بالبينات والآيات كما خص الانبياء عليهم السلام بخوارق العادات فبالمعجزات يستنار ويتم الله نوره ولو كره الكافرون والصلوة والسلام على خير الورى محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول المسكين ابن المسكين محمد هادي ابن محمد حشرهما الله مع الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين انه قد سألني بعض الافاضل عن طائفة من المسائل مع الاشارة الى الحجج والدلائل فاجبته الى ذلك مبالغا في ايجاز المقال لضيق المجال فاقول وبالله التوفيق ان الحق عبارة عن سلطنة الشخص على غيره سواء كان ذلك الغير شخصا او شيئا اخر كالمال ومنه الحق المتعلق بمنفعة كما في الاجارة فان المستأجر مسلط على الوجه في ماله ان كانت الاجارة متعلقة بالعين واما ان تعلقت بالذمة فاثرها السلطنة على الشخص فقط ومن هذا الباب الخيار فانه سلطنة على الشخص في ماله وكذا سلطنة ولي المجني عليه على بدن الجاني وحيث ان مقتضى الاسقاط هو العفو فلا يجري الا في السلطنة على الغير واما النقل والانتقال فيدوران مدار الضيق والسعة فعلى الاول يستحيل التجاوز كما ان الاسقاط في السلطنة على الغير اذا لم يكن منشأ الانتزاع علة تامة كما في الولايات فان المانع انما يمنع من تأثير المقتضي والا فتخلف المعلول عن علته مستحيل توضيح ذلك ان سلطنة ١٢ مبين م

ومراد الشخص بنفي انه لا معنى للعفو والابطال ش ح

شخص

شخص على شخص اخرى بتلك المرتبة وما دونه من الدرجات في المعنى حيل محدود بين الشخصين احاط فيه في رقبة المسلط عليه والاخر بيد صاحب السلطنة وهذا الامر يستحيل فيه الفك كسلطنة الرب على المربوب فان كون ناصية المربوب بيد الرب امر مستحيل زواله فان زوال الافتقار والاستقلال محال ومن هذا الباب ما كان من شئونها كالولاية النبي والامام بالمؤمنين من انفسهم بل سلطنة نوابهم كالفقهاء وعمالهم بل ومن هذا القبيل ولاية الاب الحقيقية ولاية اولى الارحام بعضهم ببعض والزوج فسقوط الحبل عن اليد والرقبة مستحيل لوجود العلة التامة للارتباط واما اذا كان منشأ الانتزاع مقتضيا صرفا كالعبد والاجير والضامن والمديون فالاسقاط الذي هو في المعنى جعل حبله مع ما لقد ورفع اليد عنه امر ممكن كما هو الحال في الجعل الحقيقي فالاسقاط لا يتحقق الا في السلطنة على الغير فما يجري فيه ذلك لا الذي ليس موجودا له كما في السلطنة على المال بل لان منشأ الانتزاع في المقام علة تامة لا يحول بينه وبين الزوجية كما عرفت في الربوبية واما الضيق فقد يكون مستندا الى قصور الموضوع وعدم صلوحه للانتقال لبعضه وعدم صلوحه للانفكاك كاستحقاق الزوج الاستمتاع من زوجته فان تفكيكه من الزوجية مستحيل فلا يمكن انتقاله الى غير الزوج لعدم استقلاله وقد يكون لقصور في نفسه كما اذا استاجر عينا للانتفاع بنفسه او شرط في الخيار الفسخ بلسانه فلا يستحق الا الفسخ على الوجه المخصوص وبالجملة ابطال السلطنة اما بالفسخ او بالاسقاط وهذا انما كان على الشخص مع عدم استحكام العلقة واما بالاعراض وهذا يجري في جميع الاموال فالعبد يمكن عتقه كما يجوز الاعراض عنه فهو كالة السلطان ولكنها تفترقان في كثير من الاثار واوضح من هذا البيان ان اساس انحاء السلطنة امران فالاول ما ينتزع من الايجاد والربوبية والثاني ما ينتزع من كون الشيء لنفسه اما الاول فهو ارفع الدرجات واظهر الانحاء فان المخلوق مع قطع النظر عن خالقه عدم صرف فهو معلول بحت سلطانه بالايجاد

والربوبية بل الامر اشرف واعلى من ذلك وانما هو مجرد تعبير للتقريب كما هو الحال في جميع صفات الجمال والجلال وانما يناسب هذا الوصف من كان لذي نفسه استقلال كما هو الحال في العبيد بالنسبة الى الموالي ففي هذا المقام يصح ان يقال ان المولى يستحق على عبده وله حبل في رقبته ولهذا يمكن فيه الفك بالعتق والنقل الى غيره وابطال السلطنة بالاعراض واما الايجاد فليس كذلك فليس هنا مع قطع النظر عنه شيء حتى يقال باستحقاق شخص على اخر وبالجملة فزوال هذا الارتباط عبارة عن استقلال الممكن في الوجود والاستغناء عن الواجب تعالى وهذا امر يتطرق اليه التغير والتبديل بالزوال والاستقلال نعم يمكن الاستخلاف فالرب جل ذكره اولى بالمؤمنين من انفسهم بالربوبية والايجاد والنبي بالخلافة عنه نعم فالمراد من قال النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم لانه يعني انه خليفة الله على عباده ينوب عن الله عز وجل من السلطنة التي مرجعها اليه او لو تنبيههم من انفسهم وهذا لب الخلافة وحقيقتها ولذا احتج الرسول صلى الله عليه وآله في تعيين خليفته لتعيين الامام في غدير خم فقال او لا لست اولى بكم من انفسكم يعني الست خليفة الله وحجته عليكم فقالوا بلى فاستتبعه بقوله من كنت مولاه فهذا علي مولاه يعني انه من كان بحث ولا يتنحى من دونه الا انه بحث ولاية امير المؤمنين عليه السلام فلا يعقل بيان اولى واظهر من هذا البيان في بيان علو مقامه ومنزلته من المؤمنين وانه سلطان وخليفة وان الامر مفوض اليه فهذا ايمان لحقيقة الخلافة وبرهان لنفوذ الاستخلاف فهذه السلطنة وشئونها حقوق لا يتطرق اليها الاسقاط والنقل والانتقال ومنه يظهر الحال فيما يشبهها من سائر الولايات كولاية الاب الحقيقية واولى الارحام بل او لو تقيد الزوج لزوجته لاستحالة التخلف والتفكيك وظهر حكم الولايات الجزئية كالقيمومة والنظارة من قبل الفقيه فيستحيل زوال العنوان والعزل انه الة للموضوع بدون المنصوب ممكن واما الثاني فهو بعد هذا الفرع في الربوبية واقوى واظهر من غيره فان منشأ انتزاعه كون الشخص لنفسه فالشخص اولى بنفسه بجلالته والا

لو

انه اولى به منه كما عرفت والى القسمين وترتيب احدهما على الاخر وقوة الاولوية اشخص بنفسه ووضوحها اشار بقوله عز من قائل النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فاوضح مرتبة النبي من الاية بان اولويته الشخص بنفسه مع انها اظهر شئون الاولوية واجلاها لان ملكيته كونه لنفسه فمنه الاولوية اقوى منها وسلطنته عليها وينتزع عليها اقوى والتصرف في الباحات الاصلية والوحشية كفناء العرس وجميع ما اباحه المالك للناس اباحة معلقة على ان وصف كان فان الملكية الفعلية وبطل المالك عن الشخص ينتزع من الحيازة فانها احاطة وسلطنة مقتضية للاستحقاق والاولوية للشخص باحاطه عليه ومن حيث انه فان لم يعارض ما نعارض في الاقتضاء او حيث الملكية التامة ومع القصور في الاقتضاء بان تكون الحيازة لا لوجه خاص كحيازة المسافر حجرا للوقف او مكانا للنزول او في السبب كالحجر قبل البناء او للزرع ولو تعلق الاثم حيث يترتب عليه بعض الدرجات وضعف الملك المستند الى ضعف السبب هو الدليل على عدم توقف التصرف في الاراضي المتسعة والانهار العظيمة بالاذن من المالك على اذنه لانه حكم تعبدي كما يتوهم ومع وجود المانع من تأثير الاحاطة على المال المعبر عنها باليد فحينئذ لم يتحقق الاستحقاق الا انه المرجعية التي من شئون الملكية ترتب عليها ولذا اسمع قول الغاصب في تعيين المالك المغصوب منه فان تلك الاثار من توابع ملك المالك والمفروض حصوله لدى المالك انما يمنع من الدرجة العليا التي يعبر عنها بالاستحقاق ولكن المرجعية التي ترتبت عليه فلا يمنع منها والحاصل ان من فروع سلطنة الشخص على نفسه ارجاع الى المال المتعلق بنفسه وجعل نفسه في عداد المال وعليه لو كان ممن يجب عليه الانفاق وكسوته وحفظه لاحترامه كان اولى به فيجب عليه علاج مرضه واليه يرجع امر التجهيز فتعلق المال بالمالك على الطرفان النفع والغرم والاولوية به ليس في حصول النفع كما هو الحال في اولوية الارحام والزوج بل هذا هو الحال في كل ولاية ومنه يظهر الوجه في عدم نفوذ التمليك القهري ولو مجانا الا بقبول من الذي يريد تمليكه فان الواهب بهبته في ماله من شئون سلطنته عليه الا ان دخوله في ملك المالك وتعلقه به

والتزام المالك به ليس من شئون السلطنة على المال بل يتفرع على السلطنة على
الملك ولهذا يعتبر فيه المطاوعة والقبول وهو السر في كون الهبة عقدا ولا يكون
ايقاعا كالوصية بالمال فان الموصى به لا يدخل في ملك الموصى له الا بعد القبض فانه يعرف
ان لا تعتبر والسيد بالنسبة الى الزكوة والخمس وجعل المال محضا في مصرف من المصارف
وجهة من الجهات فانه يرجع الى المالك واما الوصاية فلها جهتان كالوكالة فلا تنعقد من
غير استدعاء الوصي والوكيل فلا يجب لاحدهما ترتيب آثار القبول وهكذا في الوديعة
والتحقيق انها برزخ بين الايقاع والعقد بمقام آخر والمقصود هنا ان التزام الله
في انما هو باختيارهم فلا يكفي مجرد الاتيان هذا هو الحال في اصل القسم من
السلطنة فقد عرفت انها ليست حقا لانه ترتب لوازمها اظهر بجواز الرجوع في
العقود الاذنية مرجعه الى بقاء السلطنة مع النفس والمال وعدم انقطاعها ولا
يعقل زوال السلطنة مع الاذن فالوكيل نائب في التصرف فعدم انعزاله بعزل
الموكل ينافي حقيقة النيابة ولكن الحال في الاستنابة في الحفظ فلو دخل نائب
عن رب المال فالاستقلال وعدم الانعزال بالعزل محال بل وكذا الحال في الهبة
فان الواهب لسلطنته على النقل جعله للغير فالغير اختص بالمال وخرج عن ملك
الواهب بتمليكه فللواهب عند التحليل سلطنتان احدهما على المال وهذه في مرتبة ٢ الاخرى على النفس
العلة للاولى فهي باقية فانه بقاؤه في ملك المتهب والانتقال بهذه السلطنة فان البقاء
والحدوث اعتباران في وجود واحد ونسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم سواء
وبالجملة فالسلطنة على الرجوع من شئون السلطنة على المال ولو كان الاصل قابلا
للاسقاط لم يكن الفرع كذلك لعدم الاستقلال فكيف والاصل لا يجري فيه ذلك
والامر في العقود الاذنية اظهر فان عدم لزوم الوكالة مثلا عبارة عن عدم
استقلال الوكيل بالتصرف ومن المعلوم تنافي الوكالة والاستقلال الذي
هو مقتضى عدم الانعزال بالعزل فالمتصرف في مال الغير ان كان على وجه الاستنابة
بان يكون المتصرف هو المالك لكن بهذه فلا يمكن عدم الانعزال بعزله الا فهو لم

او مستحق

او مستحق للتصرف بوجه من الوجوه كما في المستاجر ومن له حق الاستطراق والاجراء
الماء في ملك الغير وما يشبههما واما الوكالة اللازمة بالشرط في الرهن فهي في
الحقيقة ولاية واستحقاق لا نيابة فان السلطنة على بيع المال المرهون لاستيفاء
الدين من الحقوق واما مجرد بيع المال للمالك فليس من حقوق البايع لعدم
صحة الوكالة تدل عليه عود نفعه فما شاع من الوكالة اللازمة بالشرط في عقد لازم غلط مشهور مادام في
٢ ملتفتا اليه الرهن وعدم التامل في حقيقة الوكالة وانها لا تجامع الاستقلال وما يتفرع على
الامرين اي السلطنة على المال والنفس بيع العين الموجودة فان ملكه
البدلية تنتزع من التزام البايع وتعهده وجعل المال تحت سلطان المشتري
مع مطاوعته له وذلك بالبدل الذي هو الثمن وهذا الضمان لازمه وجوب ايصال
المبيع مع البايع وعدم استقرار المعاملة الا بعد قبضه وانفساخ المعاملة بالتلف قبل
القبض فان استحقاق البدل انما هو بالخروج عن عهدة الضمان والا فلو عاد كان
العين باقيا على حاله وهذا هو الوجه في كون المبيع قبل القبض من مال بايعه فانها
مضمونة عليه لا يخرج عن الضمان الا بالاقباض وقد صرح آية الله العلامة بانه يخرج
بالاقباض عن ضمان البايع ويصير مضمونا على المشتري وليس الضمان في المقابل
من قبيل الضمان بالغصب والاتلاف او عقد الضمان بل انما هو ضمان معاوضي فا
لمبيع مضمون على المشتري بالمسمى بالبدل لا قبل القبض وعلى البايع مع نحو اخر بيناه
في كتاب البيع ويظهر هذا المعنى في بيع الكلي فان البدلية لا حقيقة لها الا اشتغال ذمة
البايع مع ان حقيقة البيع في كل من الكلي والعين واحدة وبالجملة فبيع العين
الموجودة متفرع على السلطنتين وهكذا الحال في جميع المعاوضات وما حققنا ظهر
٢ المشتري ان ضمان البايع حق البايع يمكن اسقاطه بخلاف ضمان البايع فانه حكم للبيع ولذا
لم يكن للبيع اثر فلا معنى لاسقاطه وبالجملة فالسلطنة على النفس لا معنى لاسقاطها
ونقلها وانتقالها وكذا الانتقال الى ابيها الذي لا استقلال لها وانما يتفرع عليها من الحقوق
فحكمها يظهر مما تقدم وتوضيح الحال يتوقف على ذكر جملة من الفروع فنقول ان الخيار

مثلا هو ملك الازالة والاقرار سلطنة مع الشخص في ماله لان امرهما من الكاليين ٤ العوضين
راجع الى صاحبه فكما ان العقد يتوقف مع انشاء الطرفين فكذا الحل فتنفق الاقالة
كما ينعقد العقد فاستقلال احد الطرفين بالفسخ سلطنة مع الطرف الاخر في ماله ولذا
يصلح الانتقال ما لم يتحقق الاقالة بالتقييد بالفسخ بمباشرته وشبهه واما النقل
الى الغير او الجعل فمستحيل لانه ليس حقا الا للمشروط له وهو احد المتعاقدين بعد
عود جهة الفائدة الا اليه فلا يكون حقا الا بالنسبة اليه واما جعله للاجنبي فليس في
استحقاقه له بل بمعنى كون الفسخ راجعا اليه وكذا الاقرار واما الاسقاط فلا يرجع الا
الى احد الطرفين المجعول له خيار الاجنبي والمرجع لتوضيح هذه المقامات هو كتاب ذلك
التنوع المتكفل لبيان حقيقته واقسامه واحكامه واما السلطنة مع الرجوع في الطلاق
فان قلنا انها زوجية حقيقة نظرا الى قوله عز من قائل وبعولتهن احق فلا اشكال في ان
سلطنة الزوج مع الزوجة ما دامت الزوجية باقية غير قابلة للزوال والا لتخلف
المعلول عن علته التامة والا نظرا الى قوله عز وجل فالمرجع الى السلطنة بابطال
الطلاق وان الشارع جعل المدة العدة بمنزلة ثلاثة ايام في خيار الحيوان نظرة للزوج
في امر الطلاق ونفس القدرة مع الطلاق وكونه بيده ليس حقا فانه السلطنة مع الفك
كالعتق فجواز الرجوع عبارة عن عدم نفوذ الطلاق نفوذا تاما فالزوجية سلطنة
للزوج مع الزوجة دائرة مدار العلقة والسلطنة مع الفك من شئونها كما ان القدرة
مع الرد ليس الا ضعف اثر الطلاق وعدم استقرار اثره ومنشؤها ليس قابلا للاسقاط
اما الاول فلاستمرار المعلول باستمرار العلة واما الثاني فلعدم استقلال الاول
منها بل انما هو من قبيل حق المطالبة وعدم كون الثاني صفة للشخص ابتداء وانما
هي منتزعة من ضعف سبب التفرقة لا بقاء السلطنة الاولى في مرحلة لا احداث
سلطنة جديدة بيان ذلك ان الزوجية وان كانت علقة معلولة للعقد القائم
بالطرفين والاصل منها الزوجة الا ان الزوج يملك الزوجة في جهة بل هذا الركن في
الزوجة اقوى الركنين ويعبر عن هذا النحو من الملك بملك البضع وليس المعنى

ان

ان البضع مملوك بل المعنى ان الزوجة تحت سلطان الزوج من هذه الجهة بل
كونها تحته عبارة عن هذا المعنى والى الاشارة بقوله انها جزء سنام بالعلى الثمن وبعض
عبارات اطلاق اشارة الى هذا المعنى ايضا فالزوج يجعل جبلها مع ماتنها وهذه
يظهر معنى ملك المنفعة فان المملوكة هي العين المستاجرة في جهة يعبر عنها بهذه العبارة
والا فالمنفعة ليست مما يملك فالسكنى مثلا قائمة بالمستاجر وعرض من اعراضه فانه من
مقولة الاين فكيف يكون مملوكة للموجر ومما معنى تمليكه للمستاجر وهكذا الحال
في الرأس الذي يستاجر الشخص ليس مما يملكه الموجر ثم تمليكه للمستاجر وهكذا
الحال في جميع المنافع فالمنفعة مع قطع النظر عن كونها معدومة ليست مما يملك ولا
قائما بالموجر وهكذا الحال في ملك الرقبة فان العبودية حبل في رقبته فكان المملوك
هو الرقبة لانها محل الحبل وما يتوهم من ان الرقبة استعملت في الانسان فاسد
الجهل وعدم التامل في الاطراف الا ترى عدم جواز قوله وانت رقبة بل عدم صحة
اعتق عنقا وجيدا ولا ينظر الى قوله اعتق رقبة من النار والحاصل ان الرق
وان كانت سلطنة مع الشخص بل بعض درجات ملك الرقبة الا انها من قبيل الاسقاط
وانما تزول بالفك والفسخ واما السلطنة على الطلاق فهي من شئون السلطنة
مع الامساك وليست سلطنة مستقلة قابلة للزوال مع بقاء السلطنة الاولى كالسلطنة
مع المطالبة واما السلطنة مع الرجوع فمرجعها الى ابطال الطلاق وابقاء السلطنة
الاولى وليس هذا حقا للزوج مع الزوجة وانما هو من احكام الطلاق والحاصل
والحاصل ان الاسقاط هو العفو ومورده السلطنة على الغير وما فرضنا في الازالة انما
يتم فيما كان المنشأ للانتزاع مقتضيا واما اذا كان علة تامة فالتخلف مستحيل
كما في الولايات التي هي من شئون الربوبية فان زوالها مستحيل فكذا الانتزاع
٣ عليها عليها واما استحقاق مال او حيازة او حق مع شخص فليس مما يمكن
ولهذا يقبل الاسقاط والعفو واما السلطنة على النفس وما يتفرع فلا يمكن
اسقاطها فان الشخص لا يستحق مع نفسه شيئا وانما اولوية الشخص بنفسه مقتضى

كونه نفسه فهو حكم لهذا الموضوع يدور مداره ولا يرجع امره الى الشخص نعم له ان
يسلط الغير على نفسه باجارة ونحوها الا عزل نفسه عن السلطنة واما السلطنة على
المال وشئونها فلا يتعقل الاسقاط فيها ايضا فان الاستحقاق على المال لا معنى لمورد
الاسقاط انما هو السلطنة على الغير الا ان السائل ان لم يمنع عنده مانع ولم يستلزم تفكيك
المعلول عن علته التامة واما النقل والانتقال فانما يتحققان فيما اذا تبعت دائرة
السلطان كلك الاعيان هذا اذا عرفت ذلك ظهر لك الجواب عن جملة من المسائل
اما السؤال عن الفرق بين الحق والحكم فجوابه ان الحكم بالمعنى الاعم يشمل الحق فانه
حكم وضعي لكن قد يطلق على حكم مقابله الشارع فيقابل الحق كما ان المال بحسب
الاصل اعم من الثلج والجبل ولكنه ينصرف الامام بخروج بالجمود عما يقتضيه طبعه فيقابله
فالحق عبارة عن السلطنة على المال او الشخص الاخر واما سلطنة الشخص على نفسه
فليس ملكا ولا حقا فان المملوك لا بد ان يكون مغايرا للمالك نعم يعبر عنه بالملك
قال نعم حكاية عن موسى عليه السلام لا املك الا نفسي واخي فان المناط
للملكة فيه اقوى لو اجل وارفع واولى اهوا ولى بنفسه من غيره فينفذ تصرفاته في
نفسه لكن اذا احبسه شخص لم يضمن منافعه الا اذا كان عبدا او اجيرا الا ان
منفعة الحر لا مالية لها او لان امر منافعه لا يرجع اليه بل لان المملوكية فرع
التغاير فيصح ان الحق مطلق السلطنة ويتفرع عليها بحسب الخصوصيات المختلفة
احكام شتى يعبر عنها ايضا بالملك والسلطنة مع انها مرتبة كجواز المطالبة للغريم فانه
استحقاقه لاستيفاء الدين كاستحقاقه لاخذ العين ومطالبته بايصالها اليه او تملك
الدين والعين وليس ملكا وراء ملك الدين وانما هو من شئونه والطواري
فنقول ان سلطنة المطالبة والاستيفاء حكم للحق لا انه حق مغاير لذلك الحق
ولهذا لا يمكن اسقاطه وعدم امكان نقله اوضح وكذا جواز الرجوع في الهبة الجائزة
وان جاز التعبير عنه بالسلطنة على العين بل الاستحقاق لكنه ليس الا ملك
الموهوبة بمعنى الحبذة اي الاحاطة فالمال استقبعت الموادا من السلطنة منها
على

على استيلاء الغير عليها وتخصيصه بها ومن المعلوم ان السلطنة على التمليك غير نفس الملكية
فالملكية للمتهب تجعل الواهب فالواهب يبقى على سلطانه على التسليط وان زال عنه الملك
بجواز الرجوع ونفوذه ليس بحدوث سلطنة جديدة للواهب بل هو انما ابقاء لما انشأه من كون
ما كان المال من جهته له باقية على بعض الوجوه وهذا معنى قولنا ان جواز الرجوع في
الهبة حكم لا حق فلا معنى لاسقاطه ومن هذا الباب جواز الرجوع لكل من المتعاقدين
في العقود الاذنية فان مرجعه الى عدم انقطاع السلطنة عنها فالشخص سلطنة على
نفسه وماله يستبيح غيره في التصرف ويستعمله في حوائجه ومن المستحيل انقطاع هذه
السلطنة الا بحجر ونحوه واما الثالث فاستقلاله في نيابته وعدم انعزاله بالعزل فانه
من المستحيل بجواز الرجوع في الوكالة ونفوذ العزل ليس حقا جديدا او سلطنة
مغايرة للسلطنة على النفس فالسلطنة على النفس يسلط على العزل فلا معنى لاسقاط حق
العزل او اشتراط عدمه كي يترتب عليه اللزوم فان هذا الشرط لا يوثر الا التكليف
واما الوضع فمستحيل ولذا قلنا ان السلطنة على العزل حكم للوكالة لا حق وهكذا
الحال في رجوع الزوجة بالمال المبذول في الخلع فان شيئا منها ليس حقا حادثا او سلطنة
جديدة اما الاول فلما عرفت من ان عدم استقلال المستتبع للقدرة على الازالة
من صفات الطلاق لا انه سلطان جديد فاستمتاع الزوج من الزوجة بمقتضى
النكاح والعود لزوال المانع والازالة لعدم الاستقرار واما الثاني فلانها
سلطنة على المال اقتضاء والمانع هو البذل والازالة لعدم الاستقرار نعم في بعض الموارد
يكون سلطان الرد والارتجاع حقا كما في الخيار مع ان مرجع الفسخ ايضا الى ازالة المانع
التملك بالسبب الاول وذلك لان العقد مقتض للزوم لما عرفت من ان امر المعاوضة
راجع الى الطرفين وسلطنة ازالة العقد مرجعها الى السلطنة على احد المتعاقدين
فمن هذه الجهة صار الخيار حقا دون ما يشبهه فالخيار ليس حكما لحق من
الحقوق بل انما هو حق جديد وسلطنة حادثة لم تكن قبل العقد ولا معه في الاصل
وان ثابتة في بعض الموارد بحسب الزمان كخيار المجلس والحيوان واما

السؤال عن الميزان في الحقوق وقابليتها للاسقاط والنقل اصلا فظهر
جوابه مما حققنا ومحصله ان حق الربوبية وشئونها من سلطنة النبي والائمة
عليهما السلام والفقيه وامثالهم لا يمكن اسقاطها بالعفو وانما يقدر مقدار الربوبية
والخلافة والسرية امتناع تخلف المعلول عن علته التامة وكذا اسار الاولياء والابات
وهذا فيما كان منشأ الانتزاع علة تامة واما فيما كان مقتضيا كالدين وما شابهه
في موردا الاسقاط والعفو ومنه استحقاق القصاص والخيار والشفعة
وتمييز الموارد والمصاديق في غاية السهولة لمن له ادنى خبرة بالفقه واما
السلطنة على المال فان لم يستتبع سلطنة على الشخص فكذلك لان العفو عن
المال والابراء منه لا معنى له نعم انه لا حقيقة للاسقاط الا ذلك وهذا كتملك
الاعيان ملكا تاما او ناقصا بنقص السبب واما ان استتبع كملك المنفعة
واستحقاق الشفعة وارتجاع العين بالخيار فيقبل الاسقاط بلا اشكال
واما النقل والانتقال ففي كل من السلطنة على الغير والمال يدوران
مدار ضيق الدائرة والاتساع على ما مرت اليه الاشارة وملك العين
بمراتبه وملك المنفعة والانتفاع والدين وما يجري مجراه من الملك في الذمة
والرقبة يصلح للنقل والانتقال ما لم يتضيق الدائرة كما اذا شرط الانتفاع
بنفسه والفسخ مباشرة ومن هنا ك على ان بعض الحقوق لا يصلح
للتفكيك من هذه الجهة لا يستقل بالنقل كالخيار فان كونه لغير رب المال
لا معنى له وكذا الشفعة ومنه حقوق الابوة والامة والزوجية فالقابل
للنقل والانتقال مما الدين وما يجري مجراه فانها من جهة انها سلطنة على الغير قابل
للاسقاط وليس منشأ انتزاعها علة تامة بل انما هو مقتض له وكذا الا ضيق
فيه من جهة من الجهات يمنع النقل والانتقال لكنه ليس قابلا للاسقاط
وملك العين للاتساع والرتبة قابل للنقل الى غير رب المال واما ما لا يصلح
منها لانه حق الربوبية وشئونها وكذا او لانه الاب الجد ولا مرادولي الارحام ولزكي
اما

اما عدم السقوط فلان المنشأ علة تامة واما عدم النقل والانتقال ففي الاصل
واضح واما في الفروع فلعدم الاستقلال وبما حققنا ظهر الجواب عن المسئلة
الثالثة فان السلطنة على الرجوع ليست حقا وانما حكم للحق ومن لوازمه
عليها بلياه وكذا الجواب عن المسئلة الرابعة فان سماع الدعوى ليس
من الحقوق ولكن وظيفة الحاكم احقاق الحق مع احتمال كون المدعي
محقا يجب عليه النظر في قوله والتامل بادلته ومن لوازمه احضار المدعى عليه
وعرض الدعوى عليه والزامه بالجواب فالمدعي في الحقيقة لا يستحق
الا استيفاء حقه ولذا لو كان مبطلا لم يجز له الدعوى والتوجه للمدعى عليه
فاصغاء الحاكم الى دعواه انما هو للجهل بالواقع والتحفظ على الحقوق
الواقعية فالسلطنة على الدعوى حكم الحق الواقعي لا انه حق من الحقوق
مغاير له ولو ثبت الحق لا يمكن اسقاط استحقاق المطالبة وعلى تقدير العدم
فلا حق وانما يجب على الحاكم بحسب الظاهر البحث والتفتيش وليس هذا
الحكم الظاهري حقا للمدعي قابلا للاسقاط ولا معنى للصلح على الدعوى وله
وجه لليمين من غير اذن الحاكم واما اسلام بعض الورثة قبل القسمة لو
كالاسلام قبل الموت من غير فرق بين الحربي والذمي والاصلي والمرتد و
بين ان يكون الوارث ذكرا او انثى اولادا او غيرهم فيختص من اسلم منهم
بالميراث محلا ولا يشاركه غيره ويظهر هذا الحكم من النصوص واما منجزات المريض
ففي انها ان كانت محاباة او محاباة لم ينفذ الا من الثلث كالوصية بيان ذلك
ان تصرفات المريض يقع على وجوه منها الانتفاع بالاتلاف وما يجري مجراه كالاكل
والشرب وبناء القناطر وتعمير المساجد وهذا لا اشكال في جوازه وانه
لا حد له فلا يمنع من التصرف في ماله نعم الاضرار بالورثة مكروه اشد الكراهة
كما يظهر من الاخبار ومن هذا القبيل اتلاف الغير بتسليطه ومنها تنفيذ التصرف
بعد الموت وهذا امر الوصية ولا اشكال في عدم نفوذها الا من الثلث ومنها

السرفات بالمعاملات والمعاوضات من دون محاباة وهذا ايضا لا اشكال
في نفوذه مطلقا ومنها التصرفات بالانشاءات المجانية كالعتق والتحبير والتمليك
بالعين او المنفعة وهذا القسم من التصرف هو محل الاشكال ولا ريب في انه مقتضى
القواعد نفوذه في تمام المال الا ان الاخبار ادل على اختصاصه بالثلث بر و
عدم نفوذه في جزء كالوصية نعم لعمار بن موسى الساباطي روايات تستدل
بها على النفوذ لكنها قاصرة من حيث السند لانه وان كان ثقة في النقل الا
انه من عادته النقل بالمعنى وهذا في غاية الاعوجاج فلا تعارض روايات ما دلت على
المنع وهذا المعنى مع انه يظهر من تتبع رواياته فانا شاهدنا منه كثيرا اخبار الحلبي
يفهم يظهر ايضا مما رواه محمد بن مسلم قال قلت للصادق ع ان عمار الساباطي
يروي عنك رواية قال وما هي قلت ان السنة فريضة قال اين ذهب
ليس هكذا حدثته انما قلت الحديث وقال المجلسي ره والذي يظهر من اخبار
عمار انه كان ينقل بالمعنى مجتهدا في معناه ولعله ما في جزء ثمن فهمه الناقص انتهى
اذا عرفت ذلك فنقول بعون الله نعم روى موسى بن عمار الساباطي عن
ابي عبد الله ع قال الرجل احق بماله ما دام الروح في بدنه ان اوصى به كله فهو جائز له
فانظر كيف نقل برأيه الفاسد عن الامام ع ما يمنع العقل عن صدور مثله
منه فان الوصية لا تنفذ الا من الثلث بالضرورة فلم يتعقل ان الاولوية
بالمال لا ولاية لها الا مع انه ليس محجورا من التصرف فيه وانه ليس يعني
التصرف فيه الا باذنه وتسليطه وهذا مما لا اشكال فيه فلو اراد انه مالك
جميع ماله كان له ذلك انما الاشكال في ان ما ذكره يمكن ان يجعل عن
الوارث اولى بهبته او معاملة محاباة او لا فان مرجع هذه التصرفات
الى جعل الاولوية بالمال بعينه وبعد البيان اتضح قصور جملة
من الروايات من حيث الدلالة ايضا قال شيخ الطائفة نور
الله ضريحه في التهذيب ما تضمن هذا الخبر من قوله ان اوصى به كله

فهو

فهو جائز له وهم من الراوي لان الوصية لا تمضي الا من الثلث مع
ما يليه فيما بعد الا برضى الورثة وامضائهم وانما يكون احق بماله بان يعرفه
في حيوته مع ما اثرناه ونختاره ايضا والحاصل ان الممنوع انما هو ارجاع
المال الذي تركه بعده الى غير من جعل الله له اولى
بالمال خاصة واولى بالمال فالممنوع انما هو حرمان
الوارث من ارثه وخلافته عن المورث فيما تركه لا
التصرف في المال كيف شاء والحاصل ان الاخبار
المجوزة لا تخلو عن قصور اما من حيث
الدلالة او من حيث السند والمسألة معروفة
بالاشكال ولا يتكفلها الا بالبسط في المقال
والتعرض للاقوال والحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان
هدانا الله والمرجو منه ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم وذخرا ليوم التلاقي

كتاب وبه بسم الله الرحمن الرحيم الصوم نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه خاتم النبيين واللعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الصوم في اصل اللغة عبارة عن ترك [illegible] الطعام والكلام
والطعام اعم من المأكول والمشروب وفي الآية الشريفة اني نذرت للرحمن صوما فلن
اكلم اليوم انسيا ويدل عليه المراد استعماله في مجرد ترك [illegible] الطعام والكلام مطلقا و
ليس في اللغة مطلق الامساك كما توهمه الجوهري وغيره ولا سكون كل شيء عن حركته
كما توهمه ابن دريد لعدم الاطراد فلا يقال صام زيد اذا امتنع ولا صام زيد اذا
قعد عن المشي نعم استعمل في غير هذين الموردين فانما هو بضرب من التأويل والتنزيل
كما في صيام عن السير وصيام عن الجماع تأملته للتعود بهما وكثرة اشتهار الطعام في تلك
الجهة فمن لا من الدري يستعمل فيها الصوم مجازا او هكذا سائر الموارد التي وقع
فيها استعمال هذه الكلمة وتعريفه بالامساك لكونه اقرب المفاهيم اليه لا لاتحادهما
في التحقق والا فليس والاخرى والامساك متباينان مفهوما ومتغايران مصداقا فلا
مشتقه الا انفسهم ولذا يصح صام نهاره ولا يصح امسك نهاره وانما يقال امسك عن
الاكل والشرب في النهار اي اعرض عنه وقد ذكرنا في محله ان الترادف باطل وتوهمه
في الانسان والبشر والاسد والليث والحارث والغضنفر والعنق والجيد
وغير ذلك فاسد لعدم صحة استعمال كل منها فيما يصح استعمال الآخر فيه كما في قوله تعالى
ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقوله تعالى في جيدها حبل من مسد فان اختيار البشر و
الجيد بالذكر انما هو لنكتة وليست هي الا انها يفيد ان معنى لا يفيده الانسان والعنق و
الرقبة والتفصيل في محله وفي الشرع هو الامساك الخاص اي الامساك عن الاكل
والشرب في النهار كما صرح به في المعتبر وليس هذا معنى مغايرا للمعنى اللغوي
وانما هو فرد منه فلا مجال لتوهم الحقيقة الشرعية او النقل في المقام والمراد بالامساك
في المعنى اللغوي والشرعي الذي هو فرد منه هو التوطين وبعث النفس على ترك المفطرات
من المأكول والمشروب وهو فعل نفسي وليس من افعال الجوارح وليس متعلقا بالصوم

هو الترك اى ترك الاكل والشرب والجماع مع الفعل كما فى الله اعلم من الصوم
والناسى والقاطع بحلول الليل لأجل السحاب الأسود فانه لو كان تركا لامناص فى عن
ذو الطريات الفسد على الحل وتقبيله بانه كما صنعه الفاضل المقداد فى كنز العرفان فى
التعريف بالكف عن المفطرات فاسد لامعنى له اصلا فان القصد لايكون شيئا ولاجزء
حقيقة كلية مع انه لاريب فى بقاء الصوم وصحته فى الامثلة وليس ذلك الا لكونه فعلا
نفسيا وحالة نفسانية لاتزول الامع العزم على انتهائه بالافطار والابطال على انه لوكان
تركا لم يبق فرق بين الواجب والمحرم وكان الاكل والشرب داخلا فى المحرمات فان المطلوب فيه
فى ايضا هو الترك وغاية ما فرقوا بين الواجب والمحرم ان المطلوب فى الواجب هو الفعل و
فى المحرم هو الترك فالفعل المطلوب فى الصوم انما هو توطين النفس على الترك وهو
المقصود بالاصالة والمحرم ايضا وان كان توطينا على الترك فان حرمة الزنا مثلا عبارة
عن التوطين على الترك لاغير لان التوطين هنا ماخوذ على وجه المقدمة والمقصود
بالذات هو الترك بعكس الصوم وذلك لاينافى وقوع الفعل مع حفظ اصل الواجب
فقد تبين بحول الله انه لامعنى للاختلاف فى ان المطلوب فى النهى هو نفس
ان لا تفعل او الكف فان الترك غير مقدور لانه وقع فى النهى بالكف فالمطلوب
هو الترك لكون الكف فى مقدمة الترك كما لو عزم فى الصوم بلا اكل ولا شرب فى نهار شهر
رمضان فان مرجعه الى التوطين بالترك وافضل من ذلك كله عدم تعلق رتبة الترك
مع ان القدرة على طرفى الوجود والعدم على السواء بالضرورة وفى المقام اشكال عظيم
وهو ان الصائم اذا قصد ان لا الصوم يتناول المفطر ولم يتناول لاريب فى صحة
صومه فان مجرد القصد ليس بمفطر قطعا والا لانحصر المفطر فيه ولا يكون مفطر
مفطرا اصلا لسبقه وانما على الافطار بالمفطر مع انه لامعنى لمفطرية القصد فنقول
فى اذا قصد المفطر يزول حقيقة الصوم فان معناه الا الاكل او الشرب والصوم
كان عبارة عن الادبار عنهما وبيان اوضح حقيقة الصوم هو التوطين على الترك
والعزم عليه وصرف العنان عنه وقاصد المفطر انما وطن على الفعل [illegible]

نفسه البد

نفسه البد فالحالة متصف بضد الصوم ويستحيل بقائه مع وجود الضد الآخر لامتناع
اجتماع الضدين واى تفاوتهما كيف يحكم جزما بان الصوم لاريب فى بقائه وصحته وهل
هذا الا اجتماع الضدين والتحقيق فى الجواب انه فرق بين الاعراض عن الصوم الذى
كان متصفا به فى اثناء النهار المعتبر عنه فى صناعة الفقه بقصد الافطار وبين القصد
على افساده بتناول المفطر فانه لا اشكال فى فساده وان الصوم فى الاول وان لم يتناول
الى الليل بل امسك عن الطعام بالكلية لاجل دفع الضرر او جلب المنفعة لان المفروض انه
اذا ان التوطين المتصف به عن نفسه وان كان موطنا على الترك لجهة اخرى فدخل فى زمرة
المفطرين بخلاف من قصد المفطر فانه متصف بالصوم فعلا وان كان قاصدا للاكل ايضا
بالفعل وبيانه ان الصوم اى توطين النفس على ترك الاكل والشرب مقتض للبقاء
لو خلى ونفسه اى لو لم يمنع عنه مانع مثل الاكل والشرب فان نسبتهما الى الصوم نسبة المنع
الى الاقتضاء فاذا المحقق المقتضى كما هو الفرض لاثبات وموجود اقتضاءا ما لم يتحقق المانع
بالفعل والقاصد للمفطر انما قصد احداث المانع للمقتضى الموجود المتصف به فعلا ولو لم يكن
وجود الوصف فعليا بل موجودا بالاقتضاء ومن اسمى قولنا انه متصف بالصوم فعلا فانه
وان لم يكن هنا توطين فعلى على ترك الاكل والشرب بل التوطين بالفعل على الاكل و
الشرب لان التوطين السابق باق اقتضاء والصائم متصف به فعلا انما بالفعل انما هو
الانصاف لا الوصف ولذا لاينافى بقاء الصوم مع التوطين بالفعل مع احداث المانع فان
مجرد قصد المانع لا اثر له وانما الهادم لاساس المقتضى انما هو نفس وجود المانع وبما
ذكرنا تنفع الجهات فى انه فع الاشكال هذا انما يمنع بقصد المفطر اختيارا واما من يعلم انه
يفطر بالاكراه ونسيا فربما قبل الزوال فى شهر رمضان او انه يمرض فلا يقصد مع الصوم
او المرئة تعلم انها تحيض فواضح وليس مثل من قصد المفطر اختيارا فان التوطين الفعلى
على الترك باق فى هذه بخلاف القاصد له اختيارا كما عرفت والاشكال فى الامثلة من جهة ان
التوطين على الترك فى تمام النهار كيف يوافق مع العلم بالزوال فى الاثناء وقد اتضح جوابه

فامر فان ايجاد المقتضى والاتصاف به فعلا لاينافى العلم بحدوث المانع وهذا اوضح
للناظر فتامل والحاصل انه قد تبين واقرعنا سمعك حقيقة الصوم وماهيته وانه
من افعال القلب اى بعث النفس وتوطينه على ترك الطعام وبذلك يظهر ان التعاريف
الواقعة للصوم فى الكتب الفقهية ليست تعاريف مختلفة بل تعريف واحد بعبارات
متعددة مرجعها الى امر واحد ولذا ترى الشهيد قده عرف فى بعض كتبه بالكف
وفى آخر بالتوطين فان الكف عن المفطر عبارة عن البناء على تركه وصرف نفسه
عن الاكل والشرب اى جعل الشخص نفسه بحيث لا ياكل ولا يشرب عالما عامدا اذا
اشتهى الى الطعام وهذا اعنى التوطين على الترك وليس امرا وراءه فلا حاجة الى
اضمار القول فى تعريف المحقق بالكف عن المفطرات مع التغيير لعدم انعكاسه لخروج المتناول
سهوا لعدم كفه لوضوح ان الصوم هو الكف لاقتضائه لاثبات ولا الاكل وشرب ساهيا فانه
يقال من ان الكف هو زجر النفس عن الفعل فقد اخذ فيه الاختيار فلا يشمل ما لو ترك
لعدم الميل والاشتهاء الى الطعام او لعدم القدرة عليه لكونه ممنوعا عنه او ذاهلا
ونائما فاسد لامعنى له فان معنى الكف كون الشخص بحيث لا ياكل متى عنه الاشتهاء
فيشمل جميع هذه التروك وهكذا العزم على الترك بل نفس الترك ايضا فان مرجعها ايضا
الى التوطين على الترك فتحصل مما ذكرنا ان الصوم هو العزم على الترك والعقل
عليه وبما تلوناه عليك يظهر ما فى اللمعة وشرحها فانه قال وهو الكف عن الاكل والشرب مطلقا
والجماع كلا والاستمناء وايصال الغبار المتعدى والبقاء على الجنابة ومعاودة النوم
جنبا بعد انتباهتين فيكفر وتعمد الاكل ويقض الصوم لو تعمد الاخلال وزاد فى الشرح لفظة
نهارا فى قوله وهو الكف وقد فرع عليه ليلا فى قوله والبقاء على الجنابة وعزمنه اصلاح
المتن حيث ان الكف مطلق ولو فى الليل ليس صوما وغفل عن ان هذه الزيادة اظهر فسادا
المتن واوضحها لكل احد فان الكف نهارا عن البقاء على الجنابة ليلا ومعاودة النوم جنبا
بعد انتباهتين ليلا ايضا فسادا اظهر من ان يحتاج الى البيان مع ان المراد اليهم
انما هو الكف عن الاشياء المذكورة فى النهار ولم يزد الشهيد الثانى الا الاتضاح
وظهور الفساد وهذا احد وجوه الفساد فى المتن والوجه الآخر من الفساد جعل
الاستثناء

الاستثناء والجماع والبقاء على الجنابة ومعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين عناوين
متعددة مع انها امر واحد والجامع التعمد على الجنابة قال الشهيد الثانى
فى الشرح واما دخله فيه من حيث جعله كفا وهو امر عدمى فقابل للتاويل بارادة العزم
على الضد او توطين النفس عليه وبه يتحقق معنى الاخلال به اذ لا يقع الاخلال
الا بفعل فلا بد من رده الى فعل القلب انتهى وفيه ان كون الكف عدميا واضح
الفساد ومقالة على مثل هذا المحقق من العجب الاموس مع ان القوم يقولون متعلق
الطلب فى النهى بالكف لكونه وجوديا والترك عدميا لايتعلق به الطلب لكونه غير مقدور
وليس الكف الا بعث النفس على الترك والعجب من ذلك جعل العزم على الترك
غير التوطين عليه وقد عرفت ان الجميع امر واحد ثم انه بقى فى المتن فساد آخر
وهو ان ظاهر العبارة ان حقيقة الصوم هو الكف عن الاشياء المذكورة
فالمفطر هو الاخلال فيها فلا ريب فى تحقق الصوم من القصد الى ترك كل من هذه الامور
مع ان القصد الى التعمد على الجنابة اصلا انما او البقاء ليس داخلا فى حقيقة
الصوم بالقطع واليقين ضرورة ان التعمد على الجنابة مفسد للصوم ومناف لحقيقته و
المانع مؤخر عن المقتضى برتبتين فلا معنى لقصد عدمه واما قصد احداث المقتضى واما الاكل
والشرب فليس داخلا فى الماهية ايضا فان الطعام والكلام خصوصيته اخذت
فى متعلق الصوم اصلا فلولا تحقق الماهية الا بقصد احد هذين الامرين لا
لك ان قلت وشرح هو الصوم عن الطعام والاذا عرفت ذلك فنقول لو ان
احدا اعتقد ان الصوم فى الشرع هو الامساك عن الكلام فحسب فوطن نفسه عليه او
اعتقد انه الامساك عن طعام خاص فامسك عنه وانفق انه لم يتناول شيئا من
الطعام سواء كان قاصدا للاكل او لا فانه صائم فى الشرع لتحقق الماهية مع
مضمونية المتعلق وان لم يكن خصوصية الكلام مطلوبا فى الشرع لكن لما تحقق الماهية
وصادفت مع الخصوصية المطلوبة فقد تحقق ما هو المطلوب فى الشرع وفى الامساك عن الطعام
الخاص لو قصد الامساك عن الطعام الذى هو خصوصية مطلوبة فى الشرع فافهم ذلك

ثم ان العبادة لا بد فيها من امور ثلاثة القربة والخلوص والتعيين والمراد من
القربة هو قصد الخضوع بالعمل الصادر منه من قبيل اطلاق الاثر وارادة المؤثر
فان القربة اثر قهري للخضوع يستحيل انفكاكه عنه مع اجتماع الشرائط في الفاعل
والوجه في ذلك ان الفعل الاختياري يمكن ان يقع على وجوه مختلفة لا يتخصص
في جهة معينة الا بتعيين الفاعل وانما يكون ذلك بقصده جهة واحدة والا يكون لغوا
وعبثا فالقيام والانحناء ووضع الجبهة على الصعيد افعال اختيارية تقبل ان تتعدد
على جهات شتى وتمحضها في الخضوع انما هو بالقصد لا محالة وبقصد تعيين المراد من
النية اللازمة في الصلوة وفي كل عبادة وانتضح بانه لا فرق في ذلك بين
العبادات وساير الافعال الاختيارية فان الفعل بل وما يكون عبثا قد يتبين
على ذلك المحقق الطوسي والحكيم الفذ وسمي نور الله مرقده قال والفعل منا يفتقر
الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات
ليقع منا الفعل انتهى وقد تبين لك بهذا البيان ان النية في العبادة وفي كل فعل
اختياري بمنزلة الروح من الجسد في ذوات الانفس فان اتصاف الجسد بالعناوين
من العناوين من الانسان والبقر والغنم انما هو بلحاظ الروح كما ان اتصاف
الفعل كل انما هو بالقصد والنية وهل يبقى لاحد مجال النزاع في ان النية
النية في العبادة ركن او شرط وليس ذلك الا كالنزاع في ان الروح بالنسبة
الى الجسد ركن او شرط وتبين ايضا ان الاختلاف في ان النية عبارة
عن الاخطار او الاخطار بالبال كما عليه اكثر المتقدمين او الداعي لا وجه له اصلا
ان النية نفس العمل الواقع على جهة فالمعنى الداعي او الاخطار بالبال وهل
اعتبار القربة في العبادة الا عقليا والعقل مانع من ان يحكم بوجوب
اخطار وسطر الكلام في الذهن وذلك ان نعرض عن المعنى الذي ذكرناه
بالداعي ثم اعلم ان العبادية في العبادة قد تكون ذاتية كما في الصلوة
فان القيام والركوع والسجود مما يتعبد به بالذات ولا تكون جعلية كما في

الوضوء

الوضوء والغسل ونحوها وغير ذلك فانها البعض جعل لان يتعبد بها وهذا هو العبادة
بالمعنى الاخص فان كلا من القسمين تعبد بما يتعبد به ولو بالجعل وقد يتعبد
بغير ما يتعبد به باحد الوجهين وهذا هو العبادة بالمعنى الاعم وهذا القسم لا
بد ان يكون مما المحبوب به اما ذاتية كالاحسان فانه محبوب بحكم الله تعالى بالذات
فيفعله لاجل كونه محبوبا لله تعالى تقربا اليه تعبد بما ليس يتعبد به واذا فعله
لكونه محبوبا لله بل لحسنه او لداع اخر لا يكون عبادة وان كان محبوبا وفعلا
حسنا واما عرضية كما في التوصليات اذا لم يكن المتوصل اليه محبوبا بالذات
كما في دفن الميت وتشييع الجنازة فانها بالذات ليس الفعل حسن بل طرء عليه الحسن
لاجل ورود الامر به فيفعله لقصد الاطاعة لما وجبه الله عبادة بالمعنى الاعم
وان كان محبوبا ايضا اذا لم يقع مع هذا الوجه وكذا المباحات اذا جعلت مبادي
لطاعة الله ولذا كان الائمة سلام الله عليهم يتعبدون دائما بالمباحات واذ قد عرفت
ذلك فنقول ان الصوم عبادة بالمعنى الاعم فانه ليس مما يتعبد به بالذات ولا بالجعل
وانما هو محبوب بالذات فان الامساك عن الطعام والكلام حسن في حد نفسه
فاذا قصد كونه لله يكون تقربا بالله تعالى من الصبي والبالغ فالامر الوارد فيه يتعلق
بالمكلف لا بد ان يوقعه على وجه التقرب فالقربة في العبادة مطلقا قيد للمطلوب
فيها مضبوط بان يقع الواجب على وجه القربة ولا يتحقق العبادة بدونها بخلاف التوصلي
فان دائرة الطلب فيه موسعة فيحصل الامتثال بمجرد حصول المطلوب وعلى ذلك
ينظر ما في الشرائع في الصلوة والصوم بعد التردد في ان النية هل هي ركن او شرط
انها بالشرط اشبه يعني ان العبادة لا تتحقق بدون القربة لا انها امر خارج عن
العبادة معتبر في صحتها كما هو الظاهر من لفظ الشرط لكنه يشكل انه لا معنى للتردد
في انها جزء او شرط كما عرفت ومقتضى التردد ان النية عندهم عبارة عن الاخطار
فانه بناء على كونها هي الداعي لا معنى للتردد ايضا فانه ليس ما يصلح للجزئية ويرد
~~الاشكال في الصوم حيث انهم عرفوه بانه في الشرع عبارة عن الكف عن المفطرات~~

٧٠

مع النية وقد عرفت ان مرادهم من الكف ونظائره من التوطين والبعث والامساك
يحصل مرادهم على الترك فانه وان كان لا بد وان يكون مقارنا للفعل او الفعل
الترك بحيث لولا المانع يترتب عليه متعلقه لا محالة الا ان التوطين المتقدم على
وقت الترك هو كون الشخص بحيث يعزم على الترك في وقته عند الميل الى
المفطر فالصوم ليس حقيقته الا العزم والقصد على ترك المفطر فلا معنى لاشتراط
التبييت فيه لعدم كونه امرا سوى التبييت وهذا واضح وقد عرفت ايضا ان المفطر
منحصر في الماكول والمشروب وان النوم على الجنابة مبطل للصوم ومناف لحقيقته
وسيتضح انه لا وجه لجعل المفطر واما الخلوص فلا ريب في اعتباره في العبادة
والمخالف فيه من الاساطين علم الهدى فانه قال ان الرياء لا يبطل العبادة
فان المقصود حصول القربة والمفروض انه قد قصد القربة في عمله واوقعه لله فلا
وجه للبطلان وهذا ظاهر الفساد بيان ذلك ان الرياء في العمل يتصور على وجهين
فان المرائي قد يشارك الغير معه سبحانه في العبادة بان يكون باعثه على العبادة
طمع الجنة او خوف النار او كونه تعالى اهلا للعبادة وكونه مرضيا عند واحد من العباد
وقد يكون الباعث هو كونه مرضيا عند واحد وانه من الاتقياء او الزهاد الذين من
اهل الورع والزهد او حب واحد تعبده لله تعالى من غير ان يكون نظره الى طمع
الجنة او خوف النار بحيث لا يكون له داع من قبل الله تعالى بل الغير داعيه
وكل من هذين القسمين باطل اما القسم الثاني فواضح فان المرائي وان كان
يتعبد لله ويتقرب بعمله اليه لكنه لما كان الداعي على ذلك هو الغير كان هو
طرفا للعبادة ويختص العبادة به بحيث لا يكون الله سبحانه منظورا بوجه
من الوجوه فان تمام المقصود فعل ما يحبه ذلك الغير المرائي له ويرتضيه
من جملة ما يحبه التعبد لله فالعبادة في الحقيقة انما تقع لمن يرائي له فانه
الذي لا يفعله الا لكونه فعلا محبوبا عنده فالله العبادة في تمام لم يكن بقيته والتقي
وارتضاه وهكذا واما القسم الاول الذي يشارك الغير معه تعالى فاوضح بطلانا

لان العبادة يكون لها طرفان الله سبحانه وعبد من عباده ويقع العبادة الواحدة
لكل من الطرفين فيكون العبد معبودا او لا معبود سواه وهذا هو الشرك في
العبادة المنهي عنه في محكم الكتاب والسنة ~~فان~~ [illegible]
~~[illegible]~~ من الاخبار في هذا الباب في حد التواتر بل
متجاوز فالخلوص المطلق لا يتحقق في تلك الصورة ولا معنى للشرك في العبادة سوى
ذلك فان معناه عدم اخلاصها له كما في هذا القسم فانكار اعتبار الخلوص مخالف
للضرورة هذا اذا كان الداعي صالحا للطرفية والا فلا ريب في صحة العمل كما اذا
للتبريد او صام وصلى لتحليل الغذاء او للبرء من المرض ونحو ذلك من الدواعي فان العبادة
تقع لله خالصا وانما الداعي امر ليس من جانب الله ولا باس به وقد فصلنا الكلام
في كتاب الصلوة واما التعيين فلا بد منه في العمل ليخرج عن الابهام فان الشيء
ما لم يتشخص لم يوجد والمبهم الواقعي يستحيل ايجاده فلا معنى لبيع احد العبدين
او منفعة وكذا النكاح احدى المرئتين او طلاقها وكذا لك ايقاع المعاملة على
جنس الطعام لابهام الجنس ما لم ينضم اليه احد الفصول ولذا لو وقعت المعاملة
على نوع واعطى البايع نوعا اخر كما اذا اشترى حنطة واعطى شعيرا بناء على كونهما نوعين
مختلفين بطلت المعاملة وصار الثمن سحتا نعم اذا كان الابهام في الوصف فقط كما
اذا عقد بنتا معينة ولم يتعين كونها بنت حرة او بنت امة او وقعت المعاملة على
ولم يتعين كونها جيدا او رديا فانما يوجب ذلك الخيار ولا يبطل المعاملة اساسا وهذا
بخلاف العبادة فانه لعدم تمشي ذلك فيها لا بد ان يتعين فيها كل ما يوجب ابهامها
ولذا يجب في الصلوة تعيين الظهر والعصر وفي الصوم كونه قضاء شهر رمضان او
نذرا او كفارة اذا كان عليه ذلك كله فاذا صام ولم يعين احد هذه الامور لا يقع
عن واحد منها او يشكل ذلك في مثل الظهر والعصر وكون الصوم قضاء او وظيفة الكل
اليوم حيث ان الزمان كالمكان ليس من المشخصات فلا حاجة الى تعيينه ويندفع
بان الزمان ليس ظرفا فقط بل له علية بالنسبة الى الفعل فيجب تعيين المعلول

وقت صلوة الظهر وسبب لها و[illegible] وقت العصر ولما كان وقت الظهر يتعلم
بحر التحقق فالظهر انما يقع في وقت العصر لعدم صلوح زمانه الظرفية ويشهد عليه صحة
صلوة العصر لذا وقعت في اول الزوال قبل الظهر نسيانا فانه لو قدمه في وقته والترتيب
شرط اعتبر فيهما فلا يضر فواته نسيانا لو قوع العمل صحيحا وقد ورد في الرواية انه
اذا زالت الشمس دخل الوقتان الا ان هذه قبل هذه وبالجملة فالمبهم مستحيل الوقوع
ولا مناص من تعيينه نعم قد يكون للعمل في نفسه تعين اقتضائي كما في ايام السنة
مثل العيد في بالنسبة الى الصوم لاستحبابه في جميعها عدا ما تعين حتى كما في النذر
المعين وشهر رمضان فان الزمان فيها تعين لصوم نفسه فلو قصد فيها غيرها
كان واقعا عنها لا محالة وكذا سائر ايام السنة فاذا لم يعين القضاء او الكفارة
او النذر المطلق وقع عن نفسه لذلك اليوم فان لكل يوم صوما والفرق عنه
يحتاج الى الصارف كما لو كان عليه عمل استيجار ولم يعينه وقع عن نفسه لا محالة
والوجه في ذلك هو كون الشيء نفسه فالعمل الواقع فيه او عنه يقع لنفسه الا ان
يصرفه والا لزم تخلف الشيء عن نفسه وكذلك الصلوة فاذا كان عليه ركعتا الصبح
لنفسه الفجر ولم ينوه كان نافلة الوقت لشرعيتها في كل وقت قال في الشرائع ويكفي
في رمضان ان ينوي انه يصوم متقربا الى الله تعالى وهل يكفي ذلك في النذر
المعين قيل نعم وقيل لا وهو الاشبه ولا يتحقق على هذا من نية التعيين وهو القصد
الى الصوم المخصوص فلو اقتصر على نية القربة وذهل عن تعيينه لم يصح ولا بد
من حضورها عند اول جزء من الصوم او تبييتها مستمرا على حكمها ولو نسيها ليلا
جددها نهارا ما بينه وبين الزوال فلو زالت الشمس فات محلها واجبا كان
الصوم او ندبا وقيل يمتد وقتها الى الغروب لصوم النافلة والاول اشهر
~~قوله ويكفي ... ان يقول ويكفي فيه ان يصوم~~
قوله وهل يكفي الخ وقد علمت بانه لا فرق بين النذر المعين وشهر رمضان
فان الزمان في كل منها مضروب لعمل معين لنفسه والفرق انما هو في الاصلية
والعرضية قوله فلو اقتصر الخ وقد سمعت ان صوم كل يوم مضى اقتضاء لذلك

اليوم فاذا نوى القربة صح الصوم ووقع نافلة فلا وجه للحكم بعدم الصحة كما نقل
عن الشهيد ره في بعض تحقيقاته انه الحق المنذور مطلقا بالمتعين لتعينه
شرعا في جميع الايام الا ما استثني واستحسنه في الروضة ونفى الباس عنه في
المدارك قوله ولا بد من حضورها الخ اقول هذا الحكم مبني على ان الصوم
امر واحد مركب وله اجزاء بالكثرة باعتبار كثرة اجزاء الزمان والمطلوب هو
امساك كل جزء جزء منه بحيث جزء من الزمان منه اي الصوم لعقد الصوم
لعدم تبعيضه ولذا يجب قبل طلوع الفجر الثاني قصد ترك الاكل والشرب في جميع
النهار ليتعلق الصوم بكل من الاجزاء وفيه انه لا فرق ح بين الصوم المتعين
وغيره كالنافلة والقضاء والنذر المطلق حيث انهم قطعوا بان وقت الصوم فيها
من الليل الى الزوال وقال جماعة منهم السيد في المبسوط والشيخ في ط في النافلة
انها تمتد الى الغروب مع ان الصوم حقيقة واحدة لا يختلف بالوجوب والندب
وبالتعين في نفسه او بتعيين الفاعل فلو وجب تعلق الصوم بكل جزء وجب
في الكل فلا معنى للتفصيل واجزاء ما ليس بصوم عن الصوم بدعوى انه سامح الله
للشارع ان يجزي عن العبادة بما ليس هي وثانيا انه لو كان كذلك لا يكون فرق بين
العمد والنسيان لخلو اجزاء كثيرة عن الصوم ولو نسيانا فيبطل لا محالة كما في الصلوة
وبالجملة ان هذه الفروع المسلمة اقوى برهان على ان الصوم امر وحداني بسيط فلو نوى
القربة في اخر النهار في الواجب المتعين وغيره صح صومه ولا قضاء عليه وان كان نوى
الافطار والحال ان يصوم بعد ان ذلك الامر انه يجري في المعين بهذا القصد فانه قصد ترك
الواجب المعين وان لم يترك بيان ذلك ان الصوم في نفسه بسيط فانه من افعال
القلب ولا معنى لتركيبه في نفسه والنهار الذي هو ظرف لهذا الفعل النفسي له جهتان
تركب باعتبار الاجزاء الواقعة فيما بين طلوع الفجر والغروب وجهة بساطة وهي عنوان
النهار المنتزع من مجموع تلك الاجزاء اعني كون الشمس فوق الافق ولا معنى لتجزيته
نظرا لكون ذلك الملاء البالغ بهذا المقدار فالنهار مركب باعتبار الاجزاء بسيط باعتبار الكلية

ولا نظر في الصوم الى اجزاء النهار والا بطل الفروع القطعية التي طفحت بها كلمات
الائمة وانما الملاحظ فيه هو العنوان المنتزع من كون الشمس فوق الافق فالنية
للقربة عند بقاء بعض النهار انما يكون الى بقائها في الصوم وان كان ناويا للافطار
فمن صام في النهار فان لم ان يبيته مع نية الافطار ولم يكن مفطرا في النهار وبالجملة
فمن نوى القربة وكان صائما في عنوان النهار وان كان ناويا للافطار في جميع اجزائه
لان الشخص صائم النهار وليس مفطرا فيه بالضرورة وبالجملة فالمطلوب في الشرع
امساك هذا العنوان وهذا يتحقق بهذا بقاء قليل من اجزائه متصل في
صوم النهار وعدم الافطار فيه فتفطن فانه دقيق ومن هنا ظهر الوجه في الفروع
المسلمة وان حقيقة الصوم فيها متحققة لان الشارع يحسب ما ليس بعبادة عبادة
او يعفو في الواجب المعين عن القضاء فانه اجزى في بعض القضاء بالصوم
الواقع في بعض النهار كما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في
الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر
رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن
احدث شيئا وهذا كما ترى صريحة في صحة الصوم الواقع بعد ارتفاع النهار وانه
قضاء شهر رمضان وعن ابيه قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن الرجل
يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه صوم يوم من شهر رمضان اله
ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر
رمضان ومثل هذه الرواية مسئلة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي عبد الله ع قال
قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل الى العصر ايجوز
له ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم فانها صريحة في جواز النية بعد الزوال
واجاب في المختلف عن الرواية الاولى باحتمال ان يكون قد نوى قبل الزوال
وليصدق عليه انه ذهب عامة النهار على سبيل المجاز وهذا عجيب ممن ساحته قدسه
فان النهار هو ما بين طلوع الفجر والغروب وذهاب اكثره لا يتحقق الا بعد
الزوال

الزوال واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء اعني ما بين طلوع الفجر الى الزوال
من الاغلاط المضحكة كما قرر في محله وعن الرواية الثانية باحتمال ان يكون قد نوى
صوما مطلقا مع تسليمه القضاء فجاز صرفه اليه واستجز بانه كيف يحتمل ان يراد
الصوم من قول السائل فلا يأكل الى العصر ولا يحتمل الاخر مثله وبمضمون هذه
الروايات افتى الشيخ الجليل ابن الجنيد ره قال ويستحب للصائم فرضا وغير فرض
ان يبيت الصيام من الليل لما يريد به وجائز ان يبتدئ بالنية وقد بقي بعض
النهار ويحتسب به من واجب اذا لم يكن احدث ما ينقض الصيام ولو جعله انه
يجب التبييت في المعين لاجل الاحتراز عن التجري قال في المعتبر وانما قدرناه بنصف
النهار لان الصوم الواجب يجب ان يأتي به من اول النهار او بتقدير الصوم مقام
الاتيان به من اوله وقد روي ان من صام قبل الزوال حسب له يومه وروى ذلك
هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يصبح لا ينوي الصوم فاذا
تعالى النهار حدث له رأي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس
حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه ثم ايد ذلك برواية
عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان يريد ان يقضيها
متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى زوال الشمس فاذا زالت فان كان قد نوى الصوم
فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم
بعد ما زالت الشمس قال لا اقول المراد من احتساب اليوم في الصوم قبل الزوال
الاحتساب من وقت الصوم بعد الزوال هو الاحتساب من حيث الثواب فيعطى
ثواب تمام اليوم في الاول وبعضه في الثاني لا ان الشارع يحتسب العبادة
وان وقعت بدون النية لما عرفت ان اعتبارها في العبادة ليس شرعيا كي
يكتفى بالمشروط مع عدم الشرط فيه وانما اعتبارها عقلي بلا
يتحقق بدونها العبادة فلا تنهض الرواية دليلا على ما قدره واما حكمه بالافطار

اذا لم ينو الى الزوال فانما هو لأجل تبييت النية فى الصوم مطلقا سيما فى قضاء شهر
رمضان والمراد من الاستقامة ما يجد فيه الصوم من جميع الجهات كما لو لا انه
اجاب بانه ليس بكامل مثل المبيت من الليل ثم ان الشيخ قده قال بجواز نقص رمضان
بجواز تقديم نيته عليه ولو سها عنه وجوز له رمضان كانت الاولى كافية ونقل فى الخلاف
عن الاصحاب وعليه فنوى العلامة فى التبصرة اقول قد عرفت ان الصوم حقيقة
حقيقة العزم على ترك المفطر فى النهار فامضى تقديمه بيوم او يومين او اكثر مع ان
العزم على الفعل او الترك لابد ان يقارنه وانما كان اللازم فى الواجب المعين مقارن له
ان يصبح وهو صائم وجب من الليل تبييته او مقارنته مع الطلوع ان امكن فيوطن قبل
الفجر ويهيئ نفسه على الترك فيصبح صائما واما غيره فقد عرفت ان له ان يصوم الى ان
بقى جزء من النهار مع ان اختصاص شهر رمضان بذلك فالاوجه له ولو جاز لجاز
فى الجميع والفرض اذ اجاز التقديم بثلاثة ايام مثلا جاز تقديمه بثلاثة اشهر الفرض لعلم
ولم يقل به احد وتجويز تقديم النية من اول ليلة الصوم ليس تقديم النية بل انما يجعل
نفسه من الليل فى صوم النهار فالنية مقارنة للصوم لا محالة والاكتفاء بالنية الاولى
اذا سها عنها عند دخول شهر رمضان وصام فلا يرجع الى محصل فان المطلوب
اعنى الصوم لله قد حصل وما الذى سها عنه مع العلم بحلول الشهر والصيام لله وجوب
ما كان يفعله قد عرفت حاله ولا دليل عليه وهذه الفروع مبنية على ذلك تفنيد اعلم
ان صوم كل يوم من شهر رمضان عبادة مستقلة لابد فيه من نية القربة
وليس الشهر كله عبادة واحدة فلا يجزى فيه نية واحدة للشهر كله والدليل فساد
المجموع لفساد صوم يوم واحد والقرينة حاكمة بخلافه وقد ادعى الشهيد فى الدروس
الاجماع على عدم الاكتفاء بالنية الواحدة فيما لو نذر شهرا معينا متتابعا ولا فرق
بينهما بوجه وقال علم الهدى فى المسائل الرسية تغنى النية الواحدة فى ابتداء شهر
رمضان عن تجديدها فى كل ليلة وهو المذهب الصحيح الذى عليه اجماع الامامية

٧١

ولا خلاف بينهم فيه ولا رووا خلافه ثم اورد على نفسه بانه كيف تجرى النية فى جميع الشهر
وهى متقدمة فى اول ليلة منه واجاب بانها تؤثر فى الشهر كله كما تؤثر فى اليوم كله وان
وقعت فى ابتدائه ولو اشترط فى تروك الافعال فى زمان الصوم مقارنة النية
لما وجب تجديد النية فى كل حال من زمان كل يوم من شهر رمضان لانه فى هذه الاحوال
كلها تارك لما يوجب كونه مفطرا وقد علمنا ان استمرار النية طول النهار غير واجب
وان النية قبل طلوع الفجر كافية مؤثرة فى كونه تروكه المستمرة طول النهار صوما
فكذا القول لابد فى النية الواحدة اذا فرضنا انها لجميع شهر رمضان انها مؤثرة شرعا
فى صيام جميع ايامه وان تقدمت انتهى اقول الظاهر من تنظيره باليوم ان صيام
الشهر كله عبادة واحدة ذات اجزاء كان كلا من اجزائه ايضا ذو الاجزاء الكثيرة
فكما يكفى النية الواحدة فى اجزاء الجزء يكفى فى الكل ايضا لعدم الفرق بينهما فلو لم يجب فى
الكل لما اجزى فى الجزء ايضا وهو فى الجزء قطعى وقد عرفت استحالة كونه
عبادة واحدة والا لفسد الكل لفساد الجزء وليس هنا محله النقض لعدم تحقق
العبادة الواحدة من حيث الصحة والبطلان فليس للشارع الاجزاء بل ذلك والفناء
ان الاجزاء فى النهار ليست ملحوظة وانما النظر الى العنوان البسيط فما اجاب له
جوابا عما اعترض عليه ورد فى المعتبر بانه فيما نحن فيه لا يتمشى على اصولنا اذ قد طلعت
ما اسلفناه من ان لكل يوم نية اقتضاه وحتما تظهر ثمرة الحال فى يوم الشك
فانه اذا نوى القربة فيه صح الصوم ويتبع الواقع فان كان من شعبان فقد وقع
فيه وان كان من رمضان كان منه فانه صام فى ذلك اليوم الشخصى فى الواقع
اى يوم كان وقع منه لا محالة فلو صام فيه من رمضان وكان من شعبان وقع
منه وكان اضافة رمضان على نية القربة لغوا فان اليوم لا ينقلب عما هو عليه
وهذا كما لو صام بنية الخميس يوم جمعة فلا ريب فى وقوع الصوم من الجمعة وكون
قصد الخميس لغوا وليس نية رمضان فى يوم الشك الا كنية الخميس فى يوم
الجمعة عند الشك فى كونه من الجمعة فقول جماعة منهم بانه لا يجزى ح عن احدهما

بل يحكم بفساده فانه لا وجه لعدم الاجزاء كما قال ابن ابى عقيل وابن الجنيد ره
بالاجزاء ايضا نعم يستحب ان يصوم يوم الشك من شعبان ويكره ان يصوم
من رمضان كما فى رواية سماعة عن ابى عبد الله عم انه قال انما يصام يوم الشك
من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان وفى رواية محمد بن شهاب الزهرى قال
سمعت على بن الحسين عليهما السلام يقول يوم الشك امرنا به ونهينا عنه امرنا
ان نصومه مع انه من شعبان ونهينا ان نصومه على انه من شهر رمضان وغير ذلك
من الروايات وقد ظهر فاذكرنا ان مرجع الصوم فى يوم الشك الى انه
ان كان هذا اليوم من شهر رمضان حسب منه وان كان شعبان كان منه
وما عليه بعض اواخر المتقدمين واكثر المتاخرين من انه لو صام مع انه ان كان
من شهر رمضان كان واجبا والا كان مندوبا لا يجزى من رمضان وعليه القضاء
واضح البطلان فانه لا معنى له وراء ذلك وان صام على انه من شعبان لاحتمال
كونه من رمضان قال فى الشرايع فروع ثلاثة الاول لو نوى الافطار فى يوم من رمضان
ثم جدد قبل الزوال قيل لا ينعقد وعليه القضاء ولو قيل بانعقاده كان اشبه الثانى
لو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد النية كان صحيحا الثالث
الصبى المميز صحيح ومن ثم شرحه انتهى اقول ان الاولين من هذه الفروع مما
ذكره قبل ذلك فانه قال انه يجب مع العلم احضار النية عند اول جزء
من الصوم او تبييتها من الليل لئلا يخفى جزء من الصوم بلا نية وعلى هذا
لا وجه للحكم بالانعقاد فى الاول وبالصحة فى الثانى وهذا مع البناء على الحكم الاول
تناقض صريح مسائل الاولى فيما يفطر الصيام وهو امران الاكل والشرب بطلقا سواء
كانا معتادين اى متعارفين ام غير معتادين وقد ذكر ان حقيقة الصوم هو الامساك
عن الطعام والشراب فتحقق كل هذين الامرين ينقلب تلك الحقيقة على ضدها و
يزول الصيام واسناد نية الشخص بالافطار ولا مفطر سواء جاء بهذا المعنى وان كان
مفسدا للصوم كالتعدى على الجناية فانها لا تزيل الصوم وانما يبطله فلذا لا يجزى عن

قضائه واما الحيض والنفاس لكونهما اعظم فى الحدثية وصفة خبيثة بالذات وحالة
اذى للمرأة لا يجتمعان مع العبادة المحتاجة اشد الاحتياج ولذا لو حصل العبادة بعد
صدورها فاثرهما فى العبادة فوق الافساد ثم انه يعتبر فى تحقق الاكل امران
احدهما انه لابد ان يدخل المأكول والمشروب فى المعدة من الاكل والشرب ا
الطبيعيين يعنى طريق الفم وادخال شئ فى جوف الصائم من غير ذلك الطريق من
اى محل كان مثل الغائط وغيره باى نحو كان بالاحتقان وغيره ليس اكلا والحاكم بذلك
ضرورة العرف والمكابر مصادم للضرورة فلو شرب الصائم الماء من انفه او اكل منه
من الطعام فقد افطر فان الداخل فى الانف والفم واحد وكذا لو كان موضع تحت
حنكه يمكن ان يدخل منه طعام او شراب فلا بد من ان يكون الداخل فى الجوف فلا يكفى
ان يتصرف فيه المعدة فان مجرد دخول شئ فى البطن وخروجه ولو بعد زمان ليس
باكل قطعا كما ترى ذلك فيما لو ادخل قطعة من الحديد فى بطنه بحيث يتمكن من اخراجه
من فمه او من محل اخر بعد ساعة فانك هل تتوهم ح انه اكل شيئا لا اثم كلا ومن
ذلك حكم شيخ الاساطين الشيخ الجليل ابن الجنيد وعلم الهدى قدس سرهما فى بعض
كتبه بان ابتلاع الحصاة ونحوها من الاجزاء الصغار للمعادن لا يفسد الصوم
وليس ذلك الا لان الحصاة وما بمنزلتها من اجزاء الحديد وغيره مما لا يصلح لان يتصرف
فيه الطبع فلا يتحقق الاكل بابتلاعها لا لما استدل لها العلامة فى المختلف من ان الاكل
والشرب انما ينصرف الى المعتاد لان المتعارف فيبقى الباقى على اصل الاباحة فان الفرق
قاضية بفساد ارادة المعتاد من الاكل ولو كان هو المنصرف فانه ربما كان المأكول
اكلا فقط كبعض ما يؤكل فى الجزائر وهو مفطر لا محالة وايضا قد يتعارف طعام فى بلدة
لا يتعارف فى البلاد الاخر وارادة المتعارف فى الحكم بعدم فساد الصوم بغيره مما لا
يتفوه به من انتحل الى الاسلام فضلا عن اساطين الدين وهذا الاستدلال من
العلامة قده لا يليق العالمين الجليلين فى غاية الغرابة ولو وقع لفظ المعتاد فى عبارتهما
فانما المراد هو ما يتصرف فيه الطبع فان الاكل المعتاد وغيره ليس بالاكل والحاصل ان ابتلع

الصائم حجرا او ذهبا او فضة مسكوكة او غيرها لا يفطر نعم التراب المحلول من
حنة معظم لا محالة فانه يصرف الطبع فيها وما نسب الى علم الهدى رحمه من ان التراب
غير معظم فلا وجه له اصلا فان النسبة غير متثبتة اليه وانما نقلها منقولها ما توهم
من ان مراده من الاكل هو المعتاد بخروج مثل التراب وقد عرفت فساده واما
الغبار فلا ريب في افطار الغليظ منه سواء كان غبار المحلل كالدقيق او المحرم
كالتراب فان الغبار الغليظ هو الاجزاء الترابية المنتشرة في الهواء المخلوط به
فايصال الهواء المخلوط بالغبار الغليظ اى الاجزاء الترابية الكثيرة الحسية الى
الحلق ادخال اكل للتراب في الحقيقة ولو لم ينصرف اليه الاكل ولا اقل من الابتلاع
الذى يتحقق به حقيقة الاكل ولا وجه للاجتناب عن ايصال الغبار الغليظ
الا كونه اكل التراب وما قاله في حكى عن الاذعان على قول السيد المرتضى رحمه بنفى عدم
الفساد بذلك فلا وجه له كما عرفت واما الغبار الرقيق فلا ابهم وان كان
هوا المخلوط بالاجزاء الارضية الا ان تلك الاجزاء مستهلكة في الهواء مضمحلة
فيه تكون في منزلة العدم فلا يتحقق بها الاكل لاضمحلالها واستنشاق نفس
الهواء لا اكل ولا شرب ولذا اتبلى معظم الاصحاب بالغليظ والعجب من الشهيد
الثانى حيث افرط وقال انه لا وجه للتقييد وقال صاحب المدارك ان الغبار ان كان
مفسد اللصوم افسد قليله وكثيره والا لم يفسد كله واما الدخان فحكمه حكم الغبار
فان دقيقه ليس الا الهواء الذى اضمحل فيه الاجزاء الرمادية فادخال ذلك الهواء
المخلوط الى الحلق لا يحقق اكل الرماد لاجل انه مستهلك وغليظه الذى
يحصل منه مقدار من الرماد معتد به يحقق حقيقة الاكل وان لم ينصرف الاكل
اليه فقد تبين ان مرجع افطار الدخان الغليظ الى تحقق الاكل به لا كونه
مفطرا كما تداول بين الاواخر واما الدخان الحاصل من التتن فقد كان
سيرة المسلمين مع تركه في ايام رمضان لا انه بحيث يفطر الصوم قليلا
ما يتحقق الدخان الذى يفطر الصوم لغلظته ولحصول اجزاء رماد يتحقق

منه

منه ومثل الغبار والدخان الغليظين البخار الغليظ الذى يحصل منه الماء ولو
قليلا فانه ادخل مثل هذا البخار في الفم القدر ونحوه يفطر لا محالة لتحقق حقيقة
الشرب ح وغير الغليظ منه لا باس به فانه مثل نفس الهواء واستنشاق الهواء
الذى الهواء فيه الاجزاء المائية فرع الاول لو اكل الغذاء الباقي بين اسنانه
افطر اذا اخرجه من ريق الفم ولو كان يسيرا اذا تمكن من اخراجه من فمه واذا كان اجزاء
صغارا بحيث لم يتميز من الريق حتى يخرجه فلا يفطر الثانى ان ريقه لا يفطر ولو جمع
في لسانه ثم ابتلع نعم لو اخرج من فمه ثم ابتلع يفطر لا محالة مثل الحصاة المبلولة
في فيه اذا اخرجها ثم ادخلها في فيه وعليها بلة وابتلع البلة وكذا لو ابتلع ريق
غيره الثالث النخامة المجتلبة من الصدر والراس على الفم هل يفطر ام لا اشكال
من حيث انه امر معتاد في الفم غير داخل من خارج فيشبه الريق فكانه مقتضى الطبع كل
النخامة فلا يفطر ومن حيث انه شيء يدخل في الحلق وهو من طريق الفم ويصرف
فيه فيتحقق الاكل وينقض ذلك بالريق لوجود تلك الجهة فيه ايضا والاظهر الاقوى
عدم الافطار لكونه مثل الريق بعينه وفى رواية عن الصادق عم لا باس ان
يزدرد الصائم نخامته المسئلة الثانية فيما يبطل الصيام وهو على قسمين احدهما
ما يبطله اختيارا او اضطرارا مثل الحيض والنفاس فانهما يصلحان مانعا للصوم على
الرواية والاخر ما يبطله اختيارا فقط وهو الجنابة فان الغسل للصوم انما هو لتحقق
على الجنابة بقاء وحدوثا واما الاضطراري منها كالاحتلام في اثناء النهار فلا يفسد
مع عدم التمكن على الابقاء والمبادرة الى الغسل فورا وكذا لو اجنب بالليل متعمدا
ولم يتمكن من الغسل قبل الفجر بل في تمام النهار ويدل على فساد الصوم بالتعمد
على الجنابة اخبار كثيرة متواترة منها ما عن ابى بصير عن ابى عبد الله عم قال في رجل
اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة
او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا وقال انه حقيق ان لا اراه
يدركه ابدا ومنها ما عن الحلبى عن ابى عبد الله عم قال في رجل احتلم اول الليل

او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم
يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه الوك ولا دلالة فيه على نفى الكفارة
ومنها ما عن سليمان بن جعفر المروزى عن الفقيه عم قال اذا اجنب الرجل في شهر
رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم
ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ومنها ما عن عمر بن يزيد قال قلت لابى عبد الله
لاى علة لا يفطر الاحتلام الصائم ويفطر النكاح الصائم قال لان النكاح فعله
والاحتلام مفعول به ومنها ما عن ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال
سالته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى
يغتسل وان اجنب ليلا في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب
في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء
ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا وهذه الروايات كما ترى [illegible] في ان
التعمد على الجنابة مبطل لغسل الصوم ويوجب القضاء والكفارة والذى يقضى
منه العجب هو ان الفقهاء رحمهم تسالموا على جواز تاخير الغسل بعد الاحتلام
في النهار مع صراحة مسلمة في ان التعمد على البقاء على الجنابة يوجب القضاء
والكفارة وقد عرفت ان الصيام امر بسيط من جميع الجهات لا اول له ولا اخر له
فاذا لم يجز التعمد على البقاء على الجنابة في اول النهار كذلك في الاثناء فانه ليس ذلك الا
لمنافاة الجنابة العمدية مع الصوم وان لا يقترن الجنابة مع الصوم اختيارا ولا
يتفاوت ذلك بكونه في اول النهار او اثنائه وليس مستند هم الا بعض الروايات
التى لا دلالة فيها على مطلوبهم اصلا كرواية عبد الله بن ميمون عن ابى عبد الله
قال ثلاثة لا يفطرن الصائم القى والاحتلام والحجامة الحديث ورواية
ابن بكير قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان
يتم صومه كما هو فقال لا باس وانت خبير بانه لا دلالة فيها الا على ان الاحتلام
ليس مثل الجماع والاستمناء فلا يفسد الصوم واما جواز تاخير الغسل فلا

ويدل

ويدل على عدم فساد الصوم مع البقاء على الجنابة اضطرارا او مع احتلامها نسيانا
روايات كثيرة منها ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في حديث قال
سالته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قال ان استيقظ قبل
ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا يقضى صومه ومنها
ما رواه اسمعيل بن عيسى عن انه سئل الرضا عم عن رجل اصابته جنابة
في شهر رمضان الى ان قال قلت رجل اصابته جنابة في اخر الليل فقام ليغتسل
ولم يصب ماء فذهب يطلبه او بعث من ياتيه بالماء فعسر عليه حتى اصبح كيف
يصنع قال يغتسل اذا جاء ثم يصلى ومنها ما رواه عيسى بن القسم قال سالت
ابا عبد الله عم عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فاخر الغسل
حتى طلع الفجر فقال يتم صومه ولا قضاء عليه ومنها ما عن عمار بن موسى انه سال
ابا عبد الله عم عن الرجل ينسى وهو صائم فجامع اهله فقال يغتسل ولا شيء عليه
وعنه ايضا قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل وهو صائم فجامع اهله فقال يغتسل
ولا شيء عليه وهو محمول على النسيان ومنها ما عن زرارة وابى بصير قالا سالنا ابا جعفر
عن رجل اتى اهله في شهر رمضان واتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك
حلال له قال ليس عليه شيء وانت قد عرفت ذلك تعرف فساد ما اورده ابن بابويه
قدس سره في كتابه المقنع من انه سال حماد بن عثمان ابا عبد الله عم عن رجل
اجنب في شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل الى ان يطلع الفجر فقال له قد كان
رسول الله صم يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ومن طريقته في ذلك
الكتاب نقل متون الاخبار وافتائه بمضمونها كما في المدارك وهذا الخبر لا بد
~~ان يطرح فانه صم ان كان يجامع من اول الليل ويؤخر الغسل متعمدا الى ان يطلع~~
~~الفجر [illegible] منافيا لما علم بالضرورة من الدين من فساد الصوم بالتعمد مع الجنابة~~
~~[illegible] ولن يقع ذلك من اشرف الرسل [illegible] مع ان من الحكم~~
~~وجوب صلوة الليل على النبى صم ولو كان يجامع بعد صلوة الليل [illegible]~~

فالجزم مطروح لايعول به قطعاً ونعرف ايضاً انه كلما ثبت القضاء ثبتت الكفارة ايضاً
فان الموجب للقضاء انما هو التعمد على الافطار في نهار شهر رمضان او التعمد
على الابطال وكل منها يوجب القضاء والكفارة وهذا انه علم من دين الائمة
بطريق القطع واليقين ولم يخالف فيه احد من علمائنا رضوان الله عليهم فكلما تحقق
التعمد على الافطار او الابطال يجب الحكم بالقضاء والكفارة معاً وما لم يتحقق
ذلك لم يجب شيء منهما فمع الاتفاق على هذا الامر للتفكيك بين القضاء
والكفارة والحكم في بعض الموارد بالقضاء خاصة وفي الآخر بكليهما معاً
والروايات الدالة على ذلك يجب طرحها ولا يجوز الاخذ بها فلو طهرت
المرأة في شهر رمضان قبل الفجر وتمكنت من الغسل قبله ولم تغتسل
وجبت عليها الكفارة ايضاً لا محالة مع اتمام صومها والحكم هنا بالقضاء خاصة
فاسد جداً وما عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان طهرت بليل من
حيضتها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم
لا يكون مستنداً لهم فان اثبات القضاء لا ينفي وجوب الكفارة مع وجود ما يدل
على ثبوت كليهما مع التعمد وبالجملة فالضابط هو التعمد على الجنابة وليس
في الفقه مورد يجب فيه القضاء دون الكفارة فلو اجنب في الليل في شهر
رمضان ففيها صور ثلاثة فاما ان يكون حاله حال سائر الناس وهو انه
اذا نام الانسان من اول الليل ينتبه مرة واحدة لا محالة قبل الفجر وهذا هو
الغالب المتعارف كما ان الغالب ان الانتباهة الثالثة اذا نام بعد الانتباهتين
قبل الفجر لا تقع الا بعد الفجر واما ان يكون بحيث اذا نام في اول الليلة لا
ينتبه حتى يطلع الفجر او ينتبه في كل ساعة من الليل فمع الاول اذا نام
في الليل اعتماداً على الانتباه قبل الفجر ولم ينتبه حتى طلع الفجر فلا شيء عليه
ويدل عليه اخبار كثيرة كما عن ابي سعيد القماط انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عمن
اجنب في شهر رمضان في اول الليل فنام حتى اصبح قال لا شيء عليه

عليه وذلك ان جنابته كانت في وقت حلال وعن عيسى بن القسم قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فاخر
الغسل حتى طلع الفجر فقال يتم صومه ولا قضاء عليه هذا اذا كان تأخيره من غير تعمد
بان نام واعتقد عدم الانتباه او انتظر ماء يسخن او نحو ذلك من الاعذار ولو
اعاد النوم في هذه الصورة ثانياً بعد الانتباه الاول وطلع الفجر في الانتباهة
الثالثة وجب عليه القضاء والكفارة كما حكي عليه لدلالته على ترك الغسل
بانه لا ينتبه الا بعد الفجر وانا احتمل مع الاحتمال الذي لا يعتمد عليه اصلاً
ويدل على ذلك ايضاً رواية ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل
يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال
يتم صومه ويقضي يوماً آخر وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له واذا حكم
الامام عليه السلام بثبوت القضاء فقد حكم بالكفارة ايضاً قطعاً فان ثبوت احد معلولي
العلة الثالثة يدل على وجود العلة فيثبت المعلول الآخر ايضاً لا محالة وفي
الثانية اذا نام ولم ينتبه حتى طلع الفجر يجب عليه القضاء والكفارة ولو كان
ناوياً للغسل في النومة الاولى لتعمده على ترك الغسل والنية لا اثر
لها بل او لا يجب شيء منهما في الثالثة اذا انتبه من النومة الاخيرة وقد طلع الفجر
ولو كانت هذه النومة مباشرة ولم ينو الغسل الا في هذه النومة فانه لو كان مع
عادته التمكن من الغسل بعد الانتباه من هذه النومة والحاصل ان الحكم بالقضاء
خاصة في النومة الثانية وبالقضاء والكفارة معاً في النومة الثالثة بعد الانتباهتين
مما لا وجه له فانه لا حكم هنا في خصوص النوم وانما الحكم للتعمد على الابطال كما عرفت
وقد ظهر مما ذكرناه ان الترتيب الواقع في الكتب الفقهية مع قطع النظر عن فساد
اصل المطلب فاسد لما عرفت ان الافطار في الغبار الغليظ انما هو لاجل
دخوله في الاكل فلا بد ان يذكر بعد ذكر الاكل ويجعله بمنزلة الاكل
وان المفسد للصوم هو التعمد على الجنابة باي سبب حصلت بالجماع والاستمناء

فيه لان الاصل براءة الذمة قال ابن ادريس فلما وقفت على كلامه كثر تعجبي منه
والذي دفع به الكفارة يدفع القضاء مع قوله لا نص لاصحابنا فيه انتهى وذكره ايضاً
ان البهيمة ولم ينزل فلا يفسد الصوم ولا شيء عليه اقول انه اذا كان المناط في
حصول الجنابة تحقق الوطي وصدق النكاح فلا فرق بين دبر المرأة والغلام
والبهيمة فاما في التساؤل في دبر المرأة الاشكال في الغلام والدابة او التسائل في دبر
المرأة والغلام والاختلاف في البهيمة مع ان الوطي يطلق ويصدق النكاح لو كان موجباً
للغسل لم يكن فرق بين القبل والدبر في المرأة والغلام والبهيمة حتى عن جماعة
[illegible]
الاسلام فيظهر من عدم الزامهم في هذه الموارد بحصول الجنابة واختلافهم في الدبر
منهم والدابة ان الوطي الموجب للجنابة بدون الانزال انما هو الوطي في قبل
المرأة وهو الذي يوجب استقرار تمام المهر دون الوطي من دبرها فالقبل في كل
نوع هو المحل الطبيعي للوطي لذلك النوع حتى ان وطي الغلام لم يتعارف بين الناس
ولم يسبق به احد من العالمين الا ما كان من قوم لوط وانما علم ذلك عليهم
الشيطان لعنه الله حيث اتى اليهم بصورة الشاب الحسن الوجه فطالبهم
فاغواهم الى ان فعلوه ثم فعلوا ذلك فيما بينهم فذهب عنهم وحولهم على
الفسق فالدبر ليس محلاً طبيعياً للوطي وان زين ذلك ابليس لاوليائه
وحصول الجنابة بالوطي في قبل المرأة من غير انزال نتعبد من الشارع
فيقتصر على مورده ولا يتعدى الى غيره واما طريق الاحتياط فواضح ثم انك قد عرفت
الذي التعمد على الجنابة حدوثاً وبقاء يفسد الصوم ويجب القضاء والكفارة لكن في
البيان نحو اجمال ينبغي التعرض لتفصيله فنقول ان التعمد في ترك الحكم مطرد
في الموارد ومتسامح في حكمه مع التمكن من الامتثال على ما هو عليه فلو اجنب بالليل و
تمكن من الغسل قبل النوم ولم يغتسل من غير عذر فنام ولم ينتبه حتى طلع

بيده والامناء بالنظر الى الاجنبية او الزوجة او التقبيل او اللمس والملاعبة او
التفكر او غير ذلك والجامع لهذه كلها هو التعمد على الجنابة فلا وجه لجعلها عناوين
وابواباً مختلفة والفصل بينها باجنبي كفصل الغبار بينها كما هو الشائع في الكتب
ثم تفصيل الجنابة تحصل باول درجات الدخول في قبل المرأة فاذا دخل شيء من
الذكر في القبل وجب الغسل لحصول الجنابة الموجبة له كما في قوله عليه السلام اذا التقى الختانان
وجب الغسل ولا يلزم في حصول الجنابة غيبوبة الحشفة او قدرها من مقطوعها فان
التعبير بالتقاء الختانين كناية عن حصول الجنابة باول مراتب الدخول ولو بشيء من الحشفة
او مقطوعها فلا اشكال بيننا في حصول الجنابة بالدخول في قبل المرأة سواء انزل
او لم ينزل وبذلك يستقر تمام المهر ويجب الحد مع الزنا والزانية كما قال علي عليه السلام
عند اجتماع المهاجرين والانصار عند عمر حيث اختلفوا في وجوب الغسل في الادخال
في القبل اتوجبون عليه الحد ولا توجبون صاعاً من الماء والاخبار في ذلك متواترة
بل فوق التواتر واما الوطي في الدبر سواء في المرأة والغلام والبهيمة ايضاً وطي في
فرجها ودبرها هل يتحقق الجنابة بمجرد الادخال او لا بد من الانزال ففيه
اشكال والمعروف من مذهب الاصحاب في دبر المرأة ان الادخال فيه وان
لم ينزل يوجب الجنابة فيجب الغسل ويفسد الصوم لكنه ليس لهم مستند يعتمد
عليه سوى قوله عليه السلام في الدبر انه احد المأتيين فيه الغسل وهو معارض بما رواه
علي بن الحكم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتى الرجل المرأة في الدبر وهي
صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل مع احتمال ان يراد في الاول الغسل
مع الانزال فلا ينافي المرسلة واما وطي الغلام والدابة فقال الشيخ في المبسوط
انه مفسد للصوم ويجب به القضاء والكفارة وفي الخلاف اذا ادخل
ذكره في دبر امرأة او غلام كان عليه القضاء والكفارة ثم قال واذا اتى بهيمة
فامنى كان عليه القضاء والكفارة فان اولج ولم ينزل فليس لاصحابنا فيه
نص لكن مقتضى المذهب ان عليه القضاء لانه لا خلاف فيه فاما الكفارة فلا نص
فيه

الفجر فهو متعمد في البقاء على الجنابة ولو علم انه ينتبه ويتمكن من الغسل قبل
الفجر فان تقديم النوم على الغسل مع كون البقاء على الجنابة مظنة مكروها تسامح في حكم
المولى وترك لامتثاله مستقلا ان فرض عذر فيجب عليه ح ما يجب على الجامع نهارا في الحالة
السابقة عن ابراهيم بن عبد الحميد بعد قوله ثم فلا ينم حتى يغتسل وان اجنب ليلا
في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه
عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولن يدرك ابدا اذا امكن
من الغسل قبل النوم وكذلك روايتي حلبي وابا بصير المتقدمتين ومثله ما لو كان عنده
ماء بقدر الوضوء فصبه على الارض مع علمه بانه لا يجد ماء في الوقت فانه ايضا متردد
للمولى وعاص لحكمه لتعمده في ترك الطهارة المائية وبهذا يظهر حال النومة الثانية و
والثالثة اذا اجنب من اول الليل ولم يتمكن من الغسل قبل النومة الاولى وتمكن
منه بعد الانتباه فلم يغتسل ونام ثانيا او تمكن منه بعد الانتباه من نام
ثالثا ولم يغتسل حتى طلع الفجر فانه ح ايضا متعمد ولو علم انه لا يتمكن من الماء في تمام الليل
فاجنب هل هو كالمتعمد او ليس عليه شيء الحق انه ليس بمتعمد اي متمرد
للمولى ان كان مصادفة الصوم مع الجنابة وعجزه عن الصوم مع الطهارة باختيار
الا انه لما كان اشتغاله بالمستحب او المباح مستتبعا للعجز عن امتثال حكم من
احكام المولى لم يكن العجز ابتدائيا كما في صب الماء مع علمه بعدم وجدان الماء لم يكن
متعمدا في ترك الحكم فان وجوب التحفظ للقدرة على الامتثال وحرمة الاشتغال
بمقتضيات الطبع كالنوم مثلا فيما لو اجنب من اول الليل ولم يتمكن ح من الغسل الا
انه لعلم انه تمكن منه قبل الفجر بساعة وانه لو نام لا ينتبه الا بعد الفجر فرع
لشدة الاهتمام على تحفظ الواقع على كل حال حتى يجري على المستحب وسائر المباحات
مقتضى الطبع وذلك امر ممكن في كل حكم بل واقع كما في الاموال والنفوس والاعراض
ولم يثبت ذلك في المقام وامثاله وكلا شك في زيادة الاهتمام على اصل التكليف
تندفع بالاصل نعم لا ريب في تحقق التعمد والتمرد مع التعجيز الا ابتدائي كما انه يعلم من

اول الامر انه لا يتمكن من الغسل بالماء البارد اذا وجب عليه الماء فلا يجمع الحطب
ثم يجنب واهل القرية لا يبنون حماما فيها ولم يتمكنوا من الغسل بالماء البارد ولا من
تسخينه وكذا اذا اجنب غيره وسعى اذ نيته ظلم هكذا المعجزة ولم يسمع او لم المولى
فيما هيه كمثل او ببعد عن المولى فيعجز عن حكمه ولا يطلع عليه فان هذا الكل من
التعجيز ليس الا عصيانا وتمردا للمولى وان اشكل في الاصول في تحقق العصيان
في هذه الصورة ايضا الا انه فاسد لا وجه له لان للعبد بالنسبة الى المولى نحو وظيفة
يستقل بادراكه العقل وهو ان يهيئ العبد نفسه لامتثال احكامه والاطلاع بها
فلا يعجز نفسه من ذلك ابتداء من غير ان يستتبعه الاشتغال بما يقتضيه الطبع كل
فالشخص فيما ذكرنا انما تسامح ولم يؤد ما يرتبط بعبديته ووظيفتها بخلاف الاشتغال
بمقتضى الطبع الذي يستتبع العجز فانه ليس خروجا عن زي العبودية مالم يحبه
الشارع وقد ظهر مما ذكرنا حال الفروع الكثيرة في الابواب الاخر فانه قد علم من ذلك
البيان جواز شرب الماء في الصورة المذكورة ولو لم يكن عطشه في حد الضرورة او غسل
بدنه به للتنظيف وكذا جواز التيقظ الى النصف الثاني من الليل فيما يعلم عدم
ادراكه لصلوة الصبح اداء وجواز السفر اذا علم انه لا يتمكن من الطهارة المائية
او من تطهير ثوبه وبدنه من النجاسة او اكل وشرب ما ليس بمتنجس وهكذا كل
ما هو من هذا القبيل ثم انه يدل على ما اسلفناه لك من جواز المجامعة مع اهله
ولو علم انه يتعذر عليه الغسل بعدها الاخبار الواردة في الباب مثل روايات
ابي سعيد القماط وعيص بن القسم وعيسى بن القسم المنقدمة فانها محمولة على ما
اجنب مع علمه بتعذر الماء ثم انه بعد ذلك كله العجب مما اشتهر بينهم من الفرق
بين النوم مع نية الغسل والنوم مع العزم على ترك الغسل فيوجبون القضاء
والكفارة في العزم على الترك ولا القضاء خاصة فيما استيقظ ثم نام ثانيا او ثالثا
حتى طلع عليه الفجر ولا يحكمون بشيء منهما في النومة الاولى اذا نام ناويا للغسل حتى يطلع
الفجر وقد عرفت انه ليس في الاخبار ما يدل على ذلك فيما يتعلق في الترك يجب القضاء

والكفارة ولو نوى الغسل بعد الانتباه وفيما لم يتحقق التعمد لا يجب عليه شيء
ولو عزم على ترك الغسل فان مثل هذا العزم ح لغو وعبث ثم انه اذا لم يتمكن المكلف
من الغسل وتعذر عليه ذلك يجب عليه التيمم بدل الغسل قبل الفجر وفي اثناء
النهار اذا احتلم وتعذر عليه الغسل والوجه في ذلك ما علم من الدين ضرورة من بدلية
الطهارة الترابية عن المائية عند تعذرها في كل ما يجب فيه الطهارة المائية ويدل
على ذلك صريح قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا فان الاية الشريفة نص في ان التيمم بدل عن التطهر بالماء عند فقدانه في
الطهارة الصغرى والكبرى لعموم قوله سبحانه وتعالى وان لم تجدوا ماء والاخبار
الواردة عن اهل الذكر عليهم السلام وفيها ان رب الماء ورب الصعيد واحد التطهير من الاية والاخبار
تدل على البدلية المطلقة للطهارة الترابية عن المائية في كل ما يلزم فيه المائية ولو
لاجل رفع الحدث الاكبر لا لاشتراط الطهارة في العمل كما في الصوم فان الجنابة
فيه مانع وليس الطهارة فيه شرطا كما في الصلوة فانه كان الحدث فيها مانع كانت الطهارة
ايضا شرط وهكذا الدخول في المسجد جنبا عند تعذر الماء والخروج منه اذا احتلم
فيه وكان زمان التيمم اقل من زمان الخروج والا فالخروج بدون التيمم وسبق
كتابة القران كذلك وهذا الذي ذكرناه مذهب المحقق والشهيد الثانيين في الصوم
وخالف فيه في المنتهى وقبله لان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وهو
طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه الغسل لا لما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل
موضع يجب فيه الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة وحاصله ان بدلية الطهارة الترابية
انما هو فيما يشترط فيه الطهارة لا فيما كان الحدث الاكبر فيه مانعا وفساده في غاية البيان
بعد ما عرفت من صراحة الاية والاخبار في عموم المنزلة مع ان من الواضح ان الحدث
بقسمي الاصغر والاكبر مانع في الصلوة والمفروض انه لا يرفع الحدث مطلقا ولو سلم رفعه
في الاصغر لا يرفع الحدث الاكبر بالفرض والمفروض ان ما نعيته في الصوم مع

ما نعيته في الصلوة فاذا اوجب التيمم فيها مع عدم ارتفاع المانع يجب في الصوم ايضا
واشتراط الطهارة لا يثمر في ذلك لبقاء الحدث لان الطهارة والحدث ضدان
لا يجتمعان ولا يرتفعان فمع بقاء الحدث لا يحصل الطهارة وقد تبين من ذلك ان الشارع
بدلية التيمم عن الغسل نظر الى تخفيف حدث الجنابة وحصول طهارة ضعيفة يجتزي
بها الشارع فيما يشترط فيه الطهارة ويخفف الحدث فيما كان الحدث فيه مانعا ثم انه
اذا تيمم عن الغسل هل يجب التحفظ عليه ولا يجوز ابطاله بالحدث اختيارا اولا
هو لحرمة التيمم ويجوز ابطاله اختيارا والتحقيق انه لا ريب في وجوب ابقائه فان التيمم ليس
تكليفا يكتفي بحصول الامتثال وانما المطلوب هو الجهة الوضعية اعني كونه مع الطهارة
التي هي اثر التيمم ولو جاز الابطال فالفائدة في التيمم فانه صار بعد الابطال كانه لم يتيمم
فلا بد من التحفظ للاثر الحاصل منه واذا وجب ابقاء التيمم فاذا تيمم قبل الفجر او
من اول الليل اذا علم انه لا يتمكن من الغسل الا بعد الفجر فهل يجوز عليه ان ينام
او يحرم عليه ذلك والكلام هنا هو الكلام في الغسل فان قلنا ان النوم بنفسه
ليس بحدث كما هو الحق وهو مذهب الصدوق قده فلا اشكال في جواز النوم فان
غاية الامر ان اشتغاله بمقتضى الطبع استتبع بطلان التيمم وحرمة ذلك ووجوب
الاستيقاظ بعد التيمم كي يدرك الفجر مع التيمم يستدعي شدة الاهتمام بابقائه
ولم يثبت ذلك من الشرع والاصل العدم بل فهو وان قلنا ان النوم بنفسه حدث
فالظاهر جواز النوم ح ايضا فان الاستيقاظ ح ايضا فرع لشدة الاهتمام بابقائه ولا
على ذلك نعم لا على اليقظة لا يجوز ابطاله بحدث البول او الريح او غيرهما فان هذا
هو الابطال المحرم وقيل ان النوم وان كان حدثا بنفسه الا ان بطلان التيمم به ليس
اختياريا فانه ما دام مستيقظا متيمم واذا نام بطل التيمم قهرا وهذا بين الفساد
فان النوم من الافعال الاختيارية للطبع وتغليب اذا اجنب بالاحتلام في نهار شهر
رمضان فهل يجوز له الاستبراء قبل الغسل او بعده او يحرم عليه ذلك لكونه ح تنقيص
في الجنابة قيل يحرم عليه البول الى حد القروح فضلا عن الاستبراء وهو فاسد فان

اخراج بقية المني من المخرج وان كان يوجب الغسل الا ان ذلك ليس جنابة اخرى

ولا يتأتى ذلك بوجوب الغسل ثانيا بسبب اخراج البقية فان مجرد خروج المني يوجب

الجنابة ولو كان بقية الا ان الكلام في الجنابة الذي يوجب الغسل كالخارج بغير الجنابة

الاولى اثبته الحاصلة باخراج البقية وهذا الذي هو محل الكلام هنا احداث الجنابة واما

حدث الحيض والنفاس فقد ثبت في الشرع ما نعيته هذا الحدث بالنسبة الى الصلوة

والصوم وانهما حرام على الحائض والنفساء ولا ريب لاحد في ذلك وانما الاشكال في

ان الصوم مثل الصلوة من جميع الجهات فكما انها بعد انقطاع دمها يجب عليها الاغتسال

للصلوة ولا تصح الصلوة منها اذ ان تعمدت في ترك الاغتسال كذلك الصوم يبطل اذا

انقطع دمها قبل الفجر ولم تغتسل متعمدة فيه او الصوم ليس مثل الصلوة فلا يجب

الاغتسال ح للصوم ويجوز الاخلال بالغسل عمدا فان المتيقن من مانعية الحيض

للصوم انما هو المنع عند سيلان الدم واما بعد الانقطاع فلا دليل ح على مانعية

الحدث الباقي بعد انقطاع الدم كي يجب الاغتسال ويبطل الصوم بتعمد الاخلال

بالغسل وقد تردد في ذلك المحقق قده في المعتبر وجزم العلامة قده في النهاية بعدم

وجوب الاغتسال للصوم وفي المدارك لا يخلو من قوة وفي المنتهى بعد ما لم اجد

لاصحابنا نصا صريحا في حكم الحيض في الصوم بعد انقطاع الدم الاقرب الوجوب فكل

الارتياب في المسئلة وجعلها محل البحث عجيب من الاجلاء فان ما نعية الحدث

الاكبر بعد ثبوتها في الصلوة والصوم على نسق واحد فان من المعلوم الواضح

ان حرمة العبادة وعدم صحتها من الحائض والنفساء مع سيلان الدم انما هو

لحصول الحالة الحاصلة الخبيثة من خروج الدم وقد عبر عن تلك الحالة بالحدث

الاكبر ولو لم يكن خروج الدم حالة خبيثة في المرئة لم تكن عبادتها حراما فهذا الاثر

الحاصل من سيلان الدم هو السبب في حرمة الوطي وعبادتها وحرمة دخول

المسجد ومس كتابة القرآن فلا فرق بين الصوم والصلوة في جهة ما نعية نفس

الحدث الحاصل من خروج الدم فلا تصح شيء منهما مع بقاء الحدث ويتحقق الاخلال بالغسل

فائدة

فائدة قد ثبت المنع في البقاء على الحدث الاكبر مع تمكنها من ان الشارع بعد ثبوت

المانعية حدث الحيض بالنسبة الى العبادة كما هو المفروض فلا وجه للتوقف في بطلان

العبادة بتعمد ترك الاغتسال كما هو مسلم في الصلوة ومجرد ثبوت ذلك في

الصلوة يكفينا في الصوم ايضا فانا نعلم جزما ان مانعية حدث الحيض في الصوم و

الصلوة على حد سواء فلا نحتمل ان يكون المانع هو حال سيلان الدم لثبوت

مانعية نفس الحدث مط في الصلوة مع ثبوتها في الجملة في الصوم ايضا فنحكم فيه

ايضا بالمانعية مطلقة هذا مضافا الى ان رواية ابي بصير صريحة في اثبات

المطلوب حيث حكم فيها بالقضاء مع التفريط في ترك الغسل وبالجملة ان حدث الحيض

حدث واحد لا يكون اقل من ثلاثة ايام ولا اكثر من عشرة وقد جعل هذا الحدث

مانعا في الصلوة والصوم فبمجرد حدوث الدم يحصل هذه الحالة ويستمر الى ان

يرتفع فلا وجه لاحتمال ان المانع من العبادة هو اول هذا الحدث او وسطه

فانه او آخره حدث واحد فنفي ما نعيته اوله او وسطه ما نعيته آخره لان المفروض

انه امر واحد نعم ذلك الحدث انما يتفاوت بالشدة والضعف فهو مع السيلان

اشد واقوى لخروجه في كل ساعة ويخفف بعد الانقطاع فلذا ان لكل من حالتي

الحدث الشدة والضعف حكم ليس في الحالة الاخرى كحرمة الوطي مع سيلان الدم

وكراهته ذلك بعد الانقطاع وبشير اليه قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض

ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فانه تعالى جعل

الطهر اعني النقاء وانقطاع الدم المقابل للحيض يعني سيلان الدم غاية لعدم القرب

منهن فاستفيد من ذلك جواز الوطي في الطهر الجامع مع الكراهة وقد علم الكراهة من

قوله تعالى فاتوهن بعد قوله فاذا تطهرن حيث ان الامر بالاتيان بعد التطهر الذي

هو الطهر بالاختيار اي الاغتسال مع جعل الطهر القهري غاية يجعل ~~[illegible]~~

كراهة الوطي في حال الطهر وهكذا يصح الصوم والصلوة بعد الانقطاع اذا

تغتسل عليها الاغتسال ولا يصح في حال الحيض اي السيلان لقوة الحدث

والحاصل انه لا وجه للتفرقة بين الصوم والصلوة للحائض في الحكم بعدم وجوب

الاغتسال بعد النقاء وصحة الصوم وعكسه مع انه يستفاد التسوية من تلك

الجهة من الاخبار بطريق القطع واليقين فلا ينبغي للفقيه الريب في ذلك كما

روى الفضل بن شاذان عن مولينا الرضا عليه السلام انه قال اذا حاضت المرئة فلا

تصوم ولا تصلي لانها في حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا ولانه لا صوم

لمن لا صلوة له الحديث وعموم التعليل يشمل ما نحن فيه وكفى به شفاء في المسئلة

والملاحظ للاخبار يجد من نفسه ما ذكرناه واما الاستحاضة مطلقا القليلة والمتوسطة

والكثيرة فهي ايضا حدث اكبر مثل الحيض والنفاس الا ان المستحاضة تفترق

عن الحائض بانها يجوز لها فعل العبادة ويجوز وطيها الا ان الشارع قد عامل مع المستحاضة

بالنسبة الى الصوم معاملة المسلوس والمبطون بالنسبة الى الصلوة فكما ان

هناك نزلهما منزلة المتطهر بالوضوء قبل الصلوة كذا هنا نزل المستحاضة

منزلة المتطهرة بالغسل لكل صلوة والدليل ما ذكرناه من كون الاستحاضة

حدثا اكبر ثبوت الغسل لها فاذا كان دم الاستحاضة موجبا للغسل

كان حدثا اكبر ولا يتفاوت ذلك بقلة الدم وكثرتها كما في ساير الاحداث ولا

يخرج بنفسه او باخراجه بالقطنة والكرسف كما في القليلة فانه ح من

ان الاستحاضة القليلة حدث اصغر ولذا لم يجب فيها الغسل بل لكل صلوة

وضوء ووجب غسل واحد في المتوسطة لصلوة الصبح وثلاثة اغسال

في الكثيرة لكل صلوتين غسل وللصبح غسل فاستدل لما عرفت في القليلة

كلما اخرجت الكرسف ونحو ذلك يسيرا توضأ لكل صلوة صلوة يجب عليها

قبل كل صلوة وكذا اخرجها بالهواء وان لم تخرجه ~~[illegible]~~

~~الصلوة~~ ولم يخرج الدم بنفسه من داخل الفرج لم يجب عليها غسل اصلا وما

في الاخبار من انه ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت

كل صلوة بوضوء وفي آخر فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت

الغداة

الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف

صلت بغسل واحد لا ينهض دليلا على ما ذكروه فانه لما كانت المرئة لا تحتاج في القليلة

الى اخراج الكرسف ووقت كل صلوة بل في تمام اليوم لم يحكم الامام عليه السلام فيها بالغسل

وحكم بالوضوء لكل صلوة والغرض لا اصل من التوضأ لكل صلوة يعني انها لا تغسل لا في

النهار ولا في الليل وانما تتوضأ للصلوة ولا تغتسل لا انها تتوضأ لكل من الصلوات

الخمس نعم تحتاج في المتوسطة الى استخراجه لو مرة واحدة فانها تحتاج لا محالة الى قضاء

الحاجة وذلك يتفق غالبا في طرف الصبح فلا بد من استخراج الكرسف ~~[illegible]~~

~~[illegible]~~ وقد ظهر بما ذكرناه ان المستحاضة مطلقا اذا تركت الغسل وصلت

وصامت لا تصح منها ويجب عليها قضاء الصوم والصلوة الواقعين بدون الغسل

فح هذا فلا اشكال في توقف صوم المستحاضة على الاتيان بالاغسال النهارية

وعدم توقف الصوم في النهار على غسل الليلة المستقبلة بان يبطل صوم اليوم

الماضي بترك الغسل في الليلة الآتية نعم يتوقف صوم النهار على غسل الليلة

الماضية بان تغتسل قبل الفجر ~~[illegible]~~ قال في المدارك ويظهر من المص

في المعتبر التوقف في ذلك كله حيث قال في احكام المستحاضة ولو صامت والحال

هذه روى اصحابنا ان عليها القضاء ولعله اشار بالرواية الى ما رواه الشيخ في

الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها

في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من

غير ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها

وصلاتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلاتها فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر

المؤمنات من نسائه بذلك انتهى ولا يجوز العمل بهذه الرواية حيث يظهر

من الجواب ان ~~[illegible]~~ فانه اذا وجب قضاء صومها وجب قضاء

الصلوة ايضا فالظاهر ان الخلط من الراوي فان ما اشتمل عليه الجواب انما هو حكم

الحائض والسؤال انما كان من المستحاضة اذ اصلت وصامت مع ترك الاغتسال

المسئلة الثالثة فيما يحرم فعله في الصوم ولا يفسده وقد عدّ منه امور منها الارتماس وهل هو مفسد للصوم ويوجب القضاء والكفارة او يحرم فعله فيه الاكثر ومنهم الشيخان الى انه مفسد للصوم فيوجبهما وبه قطع علم الهدى في الانتصار وقال ابن ادريس انه مكروه وبه قال السيد في مسائل الخلاف والحق انه محرم في الصوم ولا يوجب قضاء ولا كفارة وهذا اختيار الشيخ في الاستبصار اما عدم افساده للصوم فهو مقتضى الجمع بين الاخبار فان ظاهر بعضها الافساد كرواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء والاخر نفي في عدم الافساد وهذا مثل ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا اعليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن والظاهر تركه لاجل انه في مقابلة النص قال الشيخ في الاستبصار ولست اعرف حديثا في ايجاب القضاء والكفارة او ايجاب احدهما على من ارتمس في الماء واما الحرمة فانما تستفاد من رواية ابن مسلم حيث حصر الامام المضر في اربع وعلمنا ان اضرار الارتماس ليس لاجل الافساد فيكون مضرا باطنا لاجل التحريم فان المضر لاجل الكراهة كثير ولو كان اضرار الارتماس لاجل ذلك لم يكن معنى للحصر ويؤيد ما ذكرناه ظاهر ما رواه حريز عن ابي عبد الله قال لا يرمس الصائم ولا المحرم راسه في الماء ثم ان الارتماس افتعال من الرمس وهو التواري والاختفاء في التراب والماء او غير ذلك والارتماس الشخص في الماء مطاوعته الاختفاء فيها ولا يكون ذلك الا باستيعاب الماء تمام البدن واستتاره فيها فالحرام انما هو ستر مجموع البدن حتى الراس في الماء ولو كان البدن خارج الماء وغمس راسه في الماء لا يضره ذلك فان الشخص لم يرتمس وانما رمس راسه والحكم انما هو لارتماس الشخص ومن الغلط الواضح ان يقال ارتمس الشخص اذا غمس راسه نعم يقال ارمس يده او وجهه او راسه كما في الوضوء والارتماس فلا يتحقق ارتماس الشخص اذا استنقع في الماء الا

ولم يرمس راسه في الماء فارتماسه في الماء متوقف على رمس راسه مع سائر بدنه ولذا ورد النهي في الاخبار عن رمس الراس كما في خبر حريز المتقدم وخبر الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس راسه وفي اخرى ولا يغمس راسه في الماء للتوقف الارتماس على غمس الراس ولا حكم لمجرد غمس الراس ولو كان البدن خارج الماء وليس في الاخبار ما يوهم ذلك بعد ملاحظتها معا نعم ان النهي عن غمس الراس يجتمع مع النهي عن الارتماس لما عرفت من توقفه على غمس الراس ~~فاما لو كان الحرام هو غمس الراس فلا يجتمع مع النهي عن ارتماس الصائم~~ بل لا يبقى في المقام لغمس الراس الا الارتماس في تمام بدنه فانه منصرف اطلاق غمس الراس لكونه المتعارف ولذا صار رمس الراس في الماء كناية عن غيبة الشخص فيه وليس ذلك الا لان معناه المنصرف اليه هو استيعاب الماء تمام البدن ولو كان المراد مجرد غمس الراس في الماء ولو بدون البدن لم يكن وجه للكناية به عن الغيبة فانه باعتبار استلزامه الاختفاء وليس ذلك في غمس الراس فقط وفرع الاول هل الحكم مطلق المايع او مختص بالماء الظاهر عدم الاختصاص وان الحرام هو الارتماس في المايع في نهار شهر رمضان وتخصيص الماء بالذكر لكون الغلبة فيه الثاني انه اذا كان محرما يفسد العبادة فان الغسل والارتماس وان كانا مفهومين متغايرين الا انهما حقيقة واحدة فان حقيقة الغسل الارتماسي عين الارتماس في الماء لاتحادهما في الوجود وهذا اوضح الثالث لا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة فلو تعمد فيما لم يرتفع حدث الجنابة فيجب عليه القضاء والكفارة لاجل تعمد البقاء على الجنابة وهذا بخلاف الناسي والجاهل فانه يرتفع حدثهما وان اثم الجاهل بتقصيره في التعلم ومنها الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام فقال الشيخان والمرتضى رحمه في الانتصار ان الكذب عليهم مفسد للصوم وموجب للقضاء والكفارة وقال علم الهدى قدّه في موضع اخر انه لا يفسد وان كان محرما وهو مذهب ابن ادريس وهو الحق اما عدم وجوب القضاء والكفارة به فلان اصالة البرائة سليمة عن الاخبار الدالة على خلاف الاصل ورواية سماعة حيث قال سالته عن رجل كذب

في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضائه وهو صائم يقضي صومه ووضوئه اذا تعمد محمولة فان المراد بالافطار هو انتقاض الصوم بمعنى الحطاط عن درجة الكمال وهذا احسن وجوه الاخبار والافساد كما في الارتماس والجنابة وانما ذلك في الاحكام عن الصوم ولا يفسد به الصوم ويدل على ذلك قوله وهو صائم يقضي صومه فقد علم من ذلك ان القضاء استحباب لصحة الصوم ورواية ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال قلت له هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ولا دلالة فيها ايضا على الافساد فان انتقاض الوضوء بالكذب مرفوع عند علمائنا للاخبار الدالة على حصر نواقض الوضوء في الاحداث المعلومة والقائل بالافساد يستدل بهذه الرواية ايضا فان عدم انتقاض الوضوء بالكذب انما علم بدليل خارج فيبقى افطار الصوم على حاله وهو فاسد فانه اذا علم حال الوضوء فظاهر السياق اقوى من ظاهر اللفظ فيقدم لا محالة واما حرمة الكذب مطلقا في كل وقت من المستقلات العقلية فله للصوم خصوصية انه في ذلك او باقية في حرمته الاصلية والمستفاد من الاخبار الدالة على حرمته الاولية مثل الظلم والغيبة والنميمة وليس في الصوم زيادة اختصاص في ذلك مثل الفسوق والجدال في الحج ومنها الحقنة بالمايع فان جوازها بالجامد صريح الرواية واما الحقنة بالمايع فالاكثر على انها محرمة ومنهم من قال بفساد الصوم بها كالمفيد وعلي بن بابويه ومقتضى الجمع بين الاخبار انما هو الكراهة في المايع اما عدم الافساد فهو مقتضى الاصل ولا دلالة في الاخبار على ذلك واما الكراهة فللجمع بين الاخبار الناهية عن الاحتقان بالمايع وبين الرواية الحاصرة المتقدمة لمحمد بن مسلم فانها تحصر المضر في الاربع ولو كان مفاد النهي هنا التحريم لم يكن وجه للحصر فان في بعض الاخبار ان الصائم لا يجوز له ان يحتقن ايضا محمول على الكراهة ولا وجه للتحريم الظاهر في هذا اللفظ احتج العلامة قدّه على ان ذلك مفسد للصوم بانه

قد اوصل الى الجوف المفطر فاشبه الاكل والابتلاع لاشتراكهما في الاغتذاء وبقوله لا يجوز له ان يحتقن قال وتعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيكون بين الصوم والاحتقان الذي هو نقيض المعلول منافاة وثبوت احد المتنافيين يوجب عدم الاخر وذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان فوجب له القضاء انتهى وهذا الاحتجاج كما ترى عجيب من مثل مقامه فانك قد عرفت ان المفطر انما هو الاكل والشرب ولا يتحققان الا بدخول الماكول والمشروب من المدخل الطبيعي ومجرد دخولهما في الجوف لا يتحقق الاكل والشرب والاغتذاء المعدة بما يدخل فيها بالحقنة ممنوع ان الاغتذاء ليس مناطا في الافطار بل يتحقق الافطار مع عدم الاغتذاء كما في اكل الادوية ثم لو سلمنا الاشعار في تعليق الحكم على الوصف فنقول ان نقيض عدم جواز الاحتقان انما هو جواز الاحتقان لا نفس الاحتقان ولا يلزم من ذلك انتفاء الصوم عند جواز الاحتقان لا عند حصوله وان كان محرما وقد تلبس بذلك في المدارك ومنها التعمد في القيء واما القيء من غير عمد فلا ريب في عدم افساده كما هو صريح الاخبار وانما الاختلاف في التعمد فيه فالاكثر على انه موجب للقضاء خاصة وحكى السيد قدّه عن بعض علمائنا قولا بانه موجب للقضاء والكفارة وعن بعضهم انه ينقض الصوم ولا يبطله قال وهو الاشبه وهو الحق لنا الاصل والحصر المستفاد من رواية ابن مسلم وما رواه الحلبي عن الصادق ع انه اذا تقيا الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم حمل على الاستحباب فرعان احدهما انك قد عرفت ان مذهب الاثنا عشرية بل جميع اهل الاسلام ان الصوم يفسد باحداث الجنابة في نهار رمضان متعمدا للاخبار والروايات الخاصة الصريحة في ذلك المتقدمة ومن المعلوم انه ليس ذلك الا لمنافاة الحدث الاكبر لماهية الصوم عند استناده الى اختيار الفاعل

ولا يتفاوت ذلك باحد اتمامها في النهار او ابقائها من الليل الى النهار مع التمكن من الغسل قبل طلوع الفجر فانه في الحقيقة امر واحد والمحرم انما هو اقتران الجنابة مع الصوم باختيار المكلف فاللازم هو الاجتناب عن مصادفتها مع الصوم ولا فرق في صدق ذلك بين احداثها نهارا او البقاء عليها فاحدهما حدوثها بالانزال او ابقائها من اول الليل حتى يطلع الفجر فان جميع ذلك امر واحد فاذا ثبت الحكم في واحد منها فقد ثبت في الاخر ايضا لا محالة فلا مجال للتامل في ان التعمد على البقاء على الجنابة الحاصلة بغير اختيار مفسد للصوم ولو لم يكن فيه بالخصوص نص وقد عرفته فاما الدليل فلما في المنتهى من انه لو احتلم نهارا في رمضان نائما او من غير قصد لم يفسد صومه ويجوز له تأخير الغسل ولا نعلم فيه خلافا فاسد حيث او نقل الاساطين لم فيه شيئا انما احالوه على بداهته ثم خالف علي بن بابويه مع اصحابنا في البقاء على الجنابة متعمدا حتى يطلع الفجر حيث اورد في كتابه المقنع رواية حماد بن عثمان المتقدمة المتضمنة لمجامعة رسول الله صلى الله عليه وآله مع نسائه وتأخيره الغسل حتى يطلع الفجر وقد تقدم ان طريقته في هذا الكتاب نقل الاخبار والافتاء بمضمونها ويدل على ذلك الفجر مجازا ورواية حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر وهذا مذهب الجمهور من العامة لما رووا عن عائشة من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصبح جنبا من جماع غير احتلام ثم يصوم ولقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم حتى يتبين لكم الاية الاول ان ما تضمن من طرق اصحابنا وطرق العامة نسبة النبي صلى الله عليه وآله على البقاء على الجنابة مع التمكن من الاغتسال مخالف للضرورة من ديننا كما عرفت ولا يليق ذلك من ادنى الناس فضلا عن صاحب الشرع صلى الله عليه وآله ويمكن حمل هذه الروايات على انه صلى الله عليه وآله كان يجامع نساءه مع تعذر الاغتسال عليه ولذا كان يؤخر

الى الفجر

الى الفجر واما الاية فانما تدل باطلاقها على اباحة الرفث حتى في الجزء الاخير من الليل لا على جواز ترك الاغتسال متعمدا مع التمكن منه وقد ذكرنا الفرق بين العجز الابتدائي والعجز الناشئ وان الثاني جائز سواء كان في الليل او النهار كما اذا علم في النهار انه لو نام يحتلم فلا ريب في جواز النوم حينئذ وليس ذلك تعمدا في الجنابة وكذا يجوز الجماع في اي وقت كان من الليل في الجزء الاول والاخر ولو علم بتعذر الماء والذي لا يجوز انما هو ترك الاغتسال اختيارا فغاية ما تدل عليه الاية انما هي جواز مباشرة النساء الى الجزء الاخير الثاني انه لا اختصاص لهذا الحكم بصوم شهر رمضان فان حقيقة الصوم واحدة ولا تتغير بتغير الاعراض والاوصاف فكل ما هو مبطل لصوم رمضان مبطل لقضائه والنذر مطلقا والمندوب فلا وجه للتفرقة بين الواجب والمندوب والحكم بوقوع المندوب من الجنب دون الواجب تنبيها ان الاول قد بينا ان التعمد في الافطار او الابطال يوجب القضاء والكفارة والمراد من العمد ليس مجرد وقوع احدهما عن قصد واختيار ولو كان ناسيا للصوم فان الاكل والجماع لا يقعان سهوا بمعنى المعنى اي من غير قصد ابدا مع انهما اذا وقعا سهوا لا يبطلان قطعا بل المراد من العمد هو القصد الى الافطار او الابطال مع تذكر الصوم والالتفات الى حيث الافطار والابطال في المفطر والمبطل فاذا اكل او شرب او جامع في نهار رمضان مع تذكره انه صائم وان الطعام مفطر والجماع مبطل يجب عليه القضاء والكفارة ولو اعتقد ان الصوم عبارة عن الامساك عن بعض الماكول والمشروب المخصوصين وان غيرهما لا يفطر فاكل افسد صومه لا محالة ويجب عليه القضاء ان قصر في التعليم والا فالقضاء فقط بل وكذا الحكم بالاكل في تلك الصورة ولم يؤد الا

الا اذا اعتقد كونه مفطرا فان حقيقة الصوم كما عرفت في اللغة والشرع انما هو الامساك عن مطلق الطعام والكلام فان افسد بعض الطعام لم يقصد اصل المعنى فلا يقال لمن امسك عن طعام خاص انه صائم وكذلك الامر في الجماع ببعض الذي وقع متعمدا يوجب القضاء والكفارة في العالم والجاهل اذا كان مقصرا نعم اذا جامع جاهلا بتحريمه في نهار شهر رمضان ولم يقصر في ذلك لم يكن عليه شيء كما في رواية زرارة وابي بصير قالا سألنا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء الثالث انه لو اكره على الافطار فافطر لا اشكال في فساد صومه وانه يجب عليه القضاء دون الكفارة لعدم عصيانه في الافطار وان تعمد فيه كما لو افطر في يوم يجب صومه للتقية او تناول قبل الغروب فانه لا ريب في وجوب القضاء دون الكفارة ويكفي في جواز ذلك احتمال التلف نزاع للموافقين وهذا اما اختاره الشيخ في ط وقال يفسد صومه لانه مع التوعد يختار الفعل فيفعل عليه انه فعل المفطر اختيارا فوجب عليه القضاء وهذا جيد هذا اذا كان الاكراه بان توعد من فعل اقتداره على فعل ما توعد به من القتل او الاضرار بالمال الخطير فخوف الصائم وافطر وذهب الاكثر الى انه لا يفطر واحتجوا بوجوه ضعيفة الاصل وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وان السالك لا اجرة له فلا يتوجه عليه النهي فيكون تناوله سائغا كالناسي وفساد هذه الوجوه غني عن البيان اما الاصل فلا اصل له فان المفروض انه لاجل الخوف من التلف تعمد في الافطار كما لو اكل او شرب لشدة العطش والجوع غاية الامر انه لا عصيان بذلك لا انه لا يفسد واما حديث الرفع فلا يفيد له الا ارتفاع المؤاخذة لاجل هذه الامور المتعمدة واما عدم توجه النهي الى المكره بهذا المعنى فلا وجه له لوضوح بقاء اختياره وانه يفطر اختيارا كما هو المفروض نعم اذا كان الاكراه
ثم ولو تسحر بعد الفجر ... المراعاة ... فلا قضاء ... بوجوب ... ولا يبعد ان يكون ... المراعاة ... اذا لم يكن ...

لوجور المفطر في حلقه وادخاله فيه فلا ريب لاحد في عدم حصول الافطار بذلك فانه لم يخل بالكف الذي هو الصوم وانما ادخل المفطر في جوفه قهرا ثم انه حيث ساغ الافطار لخوف التلف يجب الاقتصار على ما يندفع به الخوف ويحرم الزيادة كما لو اندفع بالاكل فشرب معه او بالعكس وفي المسالك لو زاد عليه كفر وسيجيء تحقيقه عند بيان تكرر الكفارة بتكرر المفطر والمبطل وهنا مسائل الاولى قال في الشرائع لا تجب الكفارة الا في صوم شهر رمضان وقضائه ٢ رمضان بعد الزوال والنذر المعين وفي صوم الاعتكاف اذا وجب وما عداه لا تجب فيه الكفارة مثل صوم الكفارات والنذر غير المعين والمندوب وان فسد الصوم اقول هذا مما لم يخالف فيه احد من الاصحاب الا ابن ابي عقيل فانه نقل عنه انه قال من جامع او اكل او شرب في قضاء شهر رمضان او صوم كفارة او نذر فقد اثم وعليه القضاء ولا كفارة عليه واستند في ذلك الى اصالة البراءة وما رواه عمار الساباطي في حديث عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وفيه ان الدليل قائم على خلاف الاصل فلا مغير للتمسك به مع وجود الدليل والراوي معلوم الحال فان عمارا ابن موسى وان كان ثقة الا ان ضابط والفقرات المتقدمة على ذلك ايضا ناسخة لما بيناه فتؤيد فساد الفقرة الاخيرة الثانية الكفارة في صوم شهر رمضان هي الكفارة الكبرى اعني عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وهذا صريح الكتاب والاخبار ولا اشكال فيه وانما الاشكال في ان وجوب كل من الخصال الثلاث تخييري فيصح مع التمكن من الاوليين الاطعام بالمساكين او تعييني فالواجب اولا اعظم الخصال فان عجز عنه فالاخير فان تحقيق المقام انه لا شبهة في امكان التخيير بين المتباينين كما في ما نحن فيه ومعناه وجوب كل واحد من الامرين او الامور بمعنى عدم جواز ترك واحد منها الا الى البدل وهذا يغاير الوجوب وح اذا ثبت وجوب ابدالين

او امور وشك في كونه تعيينيا او تخييريا فالاصل هو التعيين فان الوجوب
التخييري في الحقيقة تكاليف متعددة فان كل واحد من الامرين واجب فعلا
بمعنى انه لا يجوز تركهما الا الى البدل وان لم يجب المجموع من حيث هو فمرجع التخيير تعدد
التكليف فلو كان يجوز ترك كل واحد الى البدل بخلاف التعييني فان
الواجب فيه امر واحد على التعيين ويترتب عليه تكليف آخر بعد العجز
عنه فعند الشك في تعلق التكليف وتعدده لا اشكال ان الاصل عدم
تعدده قال في الذكرى للسيد المرتضى قدس سره ان احدهما انما على الترتيب في
الآية انما على التخيير وعن احمد روايتان والتخيير عندنا اولى لموافقته رواية الاكثر
انتهى وهذا من اعجب الامور فان اصل البرائة انما كان يدفع التكليف فكيف
ينهض على اثباته فلا معنى لاثبات التخيير باصل البرائة هذا هو الاصل في المقام
مع ان الفقيه الخبير بجهات الشرع يعلم من ملاحظة الشرع بعدم وقوع مثل هذا
التخيير الذي توهم بين خصال الكفارة الكبرى او كفارة اليمين فان التخيير بين
عتق رقبة واطعام ستين مسكينا او بين عتق رقبة واطعام عشرة مساكين
مثل التخيير بين العتق والاستغفار بمعنى [illegible] انه لا وجه لتوهم التخيير
اصلا فان الغرض من ايجاب الكفارة انما هو العقوبة على المكلف والمجازاة
عنه فلا ريب ان ما هو الاعظم هو المتعين للعقوبة وليس في الاخبار ما
يشعر بالتخيير وانما يستدل عليه بما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر
قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم
يقدر تصدق بما يطيق فان كلمة او موضوعة للتخيير وهذا انما يسد جدا لو كانت
موضوعة لاحد الامرين او الامور والتخيير من احد موارد استعمالاته فلا يستفاد
الا من قرينة خارجية وليس في المقام ما يفيده هذا مع ان في
الاخبار ما هو نص في الترتيب مثل ما رواه الصدوق فيمن لا يحضره

الفقيه

الفقيه عن عبد المؤمن بن الهيثم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام ان رجلا اتى النبي
صلى الله عليه وآله فقال هلكت فقال وما اهلكك قال اتيت امرأتي في شهر
رمضان وانا صائم فقال النبي اعتق رقبة قال لا اجد قال فصم شهرين متتابعين
قال لا اطيق فقال تصدق على ستين مسكينا الحديث ولو نوقش في الصراحة
فلا اقل من الظهور مع ان الاخبار التي عبر فيها باو ايضا بعضها في الترتيب فانها
ظاهرة في الترتيب وبالجملة فلا مجال للمناقشة في الترتيب بعد موافقته للاصل
وصراحة الاخبار فيه وعدم وجود ما يصلح للاستناد اليه في الذهاب الى التخيير
مع ان كفارة رمضان هي كفارة الظهار والآية هناك صريحة في الترتيب
قال الله تعالى والذين يظاهرون منكم من نسائهم فتحرير رقبة ثم قال فمن لم يجد
فصيام شهرين متتابعين ثم بعد ذلك فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا فان تعليق صيام الشهرين على العجز عن العتق لا معنى له الا الترتيب
ومعلوم ان هذه الخصال كفارة كبرى ولا يختلف باختلاف الموارد بان يكون
مخيرة في مورد ومرتبة في الاخرى وهذا اي مذهب ابن ابي عقيل رحمه الله فكان في اهل
[illegible] والاصل في اشتهار التخيير هو الشيخ رحمه الله حيث اختار احد قولي شيخه السيد قدس سره
[illegible] وحكي عن الصدوق في من لا يحضره الفقيه والشيخ في كتابي الاخبار
انه يجب بالافطار بالحرام ثلاث كفارات وبالحلال كفارة واحدة والمستند في ذلك
ما رواه الصدوق عن عبد السلام بن صالح الهروي قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله
قد روي عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلاث كفارات
وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فبأي الحديثين نأخذ قال بهما جميعا فمتى جامع الرجل
حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة وصيام
شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح
حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة ولا اشكال في العمل بالرواية انتهى

وقال الصدوق رحمه الله في الفقيه انه وجد ذلك في رواية ابي الحسين الاسدي فيما
ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ويعلم من ذلك
[illegible] رحمه الله لا فرق في الحرام بين الاصلي والعارضي فيجب كفارة
الجمع بالزنا ووطي الحليلة في الحيض والنفاس والاستمناء والامناء بالنظر او
التقبيل والافطار بمال الغير بدون اذن صاحبه او التراب وقيل ويجب ايضا
بابتلاع نخامة الرأس اذا صارت في فضاء الفم او [illegible] مع امكان اخراجها على قول
وهذا القول مبني على ان النخاعة بل نخامة الصدر من الخبائث التي حرم اكلها
كلحم الكلب والخنزير والميتة ونحو ذلك والخبيث كل ما ينفر منه الطبع لكنه
ليس بتمام فان المراد من الخبيث الذي حرم اكله هو الماكول الذي يكون فيه جهة
بها لا يرضى الشارع الاكل ويمنع منه ويجعل المكلف في حمى من الاكل تجنبا للاكل
مثل خبيث القول وهو التلفظ بما لا يجوز في الشرع التلفظ به كالكذب والافتراء
والنميمة ونحوها مع ان الخبائث المحرمة ليست مما ينفر منه الطبع ولو سلم ان الخبيث
ذلك فنمنع كون النخامة كذلك فانها ما لم يخرج الى خارج الفم لا ينفر منه اغلب
الطبايع وقد ذكرنا انه مثل الريق فلا بأس بابتلاعه كما في الخبر لا بأس بان يزدرد
الصائم نخامته ثم ان صوم الاعتكاف الواجب مثل صوم رمضان في وجوب الكفارة
الكبرى والمستند في ذلك رواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته
عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق
رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وقال الصدوق قدس
الله سره وروي انه ان جامع بالليل فعليه كفارة واحدة وان جامع بالنهار فعليه كفارتان
والراوي عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وطئ امرأته
وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه الكفارة قال قلت فان وطئها نهارا
قال عليه كفارتان انتهى واحدة للاعتكاف لحرمة الجماع فيه ولو ليلا والاخرى
لافساد الصوم واما كفارة قضاء رمضان فهي كفارة اليمين ويدل على ذلك

٦

ما رواه الشيخ عن بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من
شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم
وان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين [illegible]
عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقع على اهله وهو يقضي
شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه يصوم
يوما بدل يوم وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان
لم يمكنه صام ثلاثة ايام كفارة لذلك والاقتصار بالاطعام العشرة من بين الخصال
انما هو لرعاية الاغلب فان اغلب الناس لا يستطيع على العتق والكسوة في
الكلام في كفارة نذر معين وقضائه قال في الشرائع اذا افطر من ما نذر
صومه على التعيين كان عليه القضاء وكفارة كبرى مخيرة وقيل كفارة يمين
والاول اظهر والتحقيق في المقام ان نذر يوم معين يقع على وجهين احدهما
انه نذر يوما خاصا من الايام ولا نظر له الا الى هذا اليوم بحيث لو طرأ مانع
من صومه من المرض والغفلة والنسيان فات منذوره ولن يصوم يوما آخر فلو
[illegible] اذا اعتقد الصوم فعصى وافسده لا قضاء عليه وعليه الكفارة الثاني ان نذر
الصوم يوما من ايام السنة ويعين يوما واحدا لما هو لفضيلة اليوم
وشرفه وليس تمام النظر الى هذا اليوم فاذا افسده فعليه القضاء والكفارة
والاخبار ساكتة عن التفصيل ولا دليل عليه الا ان الواقع كذلك ويعلم الانسان
ذلك من نفسه ويجده عند الملاحظة نعم لما كان الغالب هو تمام النظر الى يوم
من ايام السنة ورد الحكم بالقضاء في الاخبار مطلقا وينصرف الى ما هو الغالب
المتعارف كما في رواية علي بن مهزيار انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يا سيدي رجل
نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر
او اضحى او يوم الجمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك
اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب اليه قد وضع الله الصيام

في هذه الايام كلها او بعض يوما بدل يوم انت الله هذا القضاء واما الكفارة فلا
اشكال الظ في وجوبها وانما الخلاف في انها كفارة كبرى مخيرة كما ذهب اليه الاكثر
او كفارة يمين كما ذهب اليه المحقق في النافع والبن بابويه وهي عتق رقبة
او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم وصيام ثلاثة بعد العجز عنها والقائل بوجوب
الكفارة الكبرى لا مستند له يعتد به الا ما رواه الشيخ عن عبد الملك بن عمرو عن
ابي عبد الله عم قال من جعل لله عليه ان لا يركب محرما فركبه قال ولا اعلمه الا
قال فليعتق رقبة او ليصم شهرين متتابعين او ليطعم ستين مسكينا
وهذا كما ترى لا يصلح للاستناد اليه فان هذا القول صدر من الراوي
وليس له حجة وانا ما رواه القسم بن فضيل قال كتبت اليه يا سيدي رجل
نذر ان يصوم يوما لله فوقع في ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة
فاجاب يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة فانا نقول مع العتق
وهو مشترك بين كفارة شهر رمضان وكفارة اليمين ولم يتعين النوع
بعد العجز عنه هل هو صيام شهرين متتابعين او كسوة عشرة مساكين
فيبقى الاخبار الدالة على تعين كفارة اليمين سالمة عن المعارض كرواية
الحلبي عن الصادق عم قال سالته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال
ان سميت فهو ما سميت وان لم تسم شيئا فليس بشيء فان قلت لله علي فكفارة
يمين ونظيرها رواية علي بن مهزيار حيث تدل على وجوب التصدق على سبعة
مساكين في كفارة النذر المعين قال في المدارك ولعل لفظ السبعة وقع
في التهذيب سهوا وهو كذلك الثالثة هل تتكرر الكفارة بتكرر الموجب ام لا فيه خلاف
اذا كان في اليوم الواحد فالاكثر الى انها لا تتكرر مطلقا كفر عن الاول ام لم يكفر اتحد
السبب واختلف وقال علم الهدى قده تتكرر بتكرر الوطي وقال ابن الجنيد قده ان
كفر عن الاول كفر ثانيا والا كفر كفارة واحدة عنهما وقال قده في المختلف الاقرب عندي
ان تغاير جنس المفطر تعددت الكفارة سواء اتحد الزمان ام لا كفر عن الاول اولا

وان

وان اتحد جنس المفطر في يوم واحد فان كفر عن الاول تعددت الكفارة والا فلا
ورجح بعض الاواخر التكرر مطلقا وقال شيخنا المعاصر في الشهيد الثاني وهو الاقوى
ان لم يكن سبق الاجماع على خلافه ومقتضى المذهب ما ذهب اليه الاكثر فانه
لا شبهة في ان السبب الى الان الحرية وعلم سببيته امر معين لان الاصل تعدد
المسبب بتعدد السبب مطلقا والشك في شرطيته شيء ومانعيته مدفوع بالاصل
لكن الخلاف في اصل التكرر وعدمه مع قطع النظر عن تخلل الكفارة مبني على
علم احراز السبب في ما نحن فيه فان السبب الموجب للكفارة ان كان هو افساد
الصوم الصحيح فلا ريب في عدم تكرر الكفارة مطلقا فان السبب الموجب هو الاول
وان كان ايجاد الثاني في الفهم محرما لوجوب الامساك بعد فساد الصوم ايضا
في نهار رمضان خاصة وان كان الموجب نفس حصول الفعل المفطر او المبطل
وعليه يتفرع الخلاف الاخر في التكرر مع تخلل الكفارة وعدمه مع عدمه فان
الكفارة هنا ان كانت مثل التوبة في ان التوبة الواحدة تقع عن المعاصي الكثيرة
اذا لم يلبس بعد كل منها بالتوبة تتكرر مع التخلل لا مع عدمه
مع التخلل وحكمه الحل وو الفهم في الجملة فان تكررها انما هو مع التخلل وان لم تكن
الكفارة مثل التوبة بل كانت لا الزجر وحصول الفعل فلا اشكال في التكرر
اذا عرفت ذلك فنقول ان ثبوت اصل الكفارة على خلاف الاصل فيقتصر
على مورد اليقين وهو ان لا ينوي الصوم اصلا او يفسد بعد الانعقاد ويحتمل
احتمال كون الافساد هو السبب يكفي في الحكم بعدم التكرر ومع وجود هذا الاحتمال
لا يصح الاستدلال على العكس وما روي عن الرضا عم من تكرر الكفارة
بتكرر الوطي كما ذهب اليه علم الهدى قده لا ينهض حجة في اثبات مثل هذا الحكم
المخالف للاصل فان التفصيل بين الوطي والاكل كما لا وجه له فان تكرر باحدهما
تكرر بالاخر ايضا وليس في خصوص المفطر ما يشعر بذلك بل النقل بان هذه
الرواية لا حكم الاكل والشرب في غاية الاشكال فالاولى حمل هذا الرواية على الاستحباب

واستدل السيد قده بان الجماع سبب تام في وجوب الكفارة فتكرر بتكرره مطلقا
ولان الامساك واجب في رمضان والوطي فيه محرم لحرمة رمضان فاوجب الكفارة
كالاول وانت ترى انه قده قد اخذ ما يستدل عليه دليلا على نفسه فان سببية
الجماع ووجوب الكفارة بمجرد وقوع الوطي هو المدعى ولا دليل عليه واجيب العلامة
في المختلف عن التكرر مع تغاير الجنسين بان الكفارة تترتب على كل واحد من المفطرات فمع
الاجتماع لا يسقط الحكم الا لدليل وهو وجه المهية عن مقتضاها حالة انفرادها الى غيرها فلا
تكون تلك المهية علة وهو ايضا مثل السيد قده اخذ مدعاه دليلا فانها بازاء
دفعا احتمال كون السبب هو افساد الصوم بالجماع او الاكل نعم الذي ذكره
في السبب المختلف بناء على التحقيق في الفهم فلا وجه لما ذكره من التفصيل هذا في تكرر
السبب في اليوم الواحل واما تكرره في رمضان في يومين فلا اشكال
في تكرر الكفارة كفر عن الاول ام لم يكفر لتكرر السبب الموجب للكفارة
على كل حال سواء كان هو نفس الفعل او فساد الصوم وصوم كل يوم عبادة
مستقلة الرابعة قال في الشرائع من فعل ما تجب به الكفارة ثم سقط فرض
الصوم بسفر او حيض وشبهه قيل تسقط الكفارة وقيل لا وهو الاشبه اقول
ان الشيخ قده ادعى اجماع الفرقة بعدم السقوط واختاره العلامة قده في
التذكرة وساير كتبه السقوط قال في التذكرة لو جامع او اكل او شرب في اول النهار
بعد عقد صومه ثم تجدد عذر مسقط للصوم كجنون او مرض او حيض او نفاس
في اثناء النهار فالوجه عندي سقوط الكفارة لان زمان لا يصح الصوم فيه
فيستحيل من الله تعالى العالم به الحكيم الامر بصومه والا لزم تكليف ما لا يطاق
فيكون فعل المفطر قد صادف ما لا يصح صومه فاشبه ما لو صادف الليل او
كما لو قامت البينة انه من شوال انتهى والتحقيق في المقام انه وان علم المكلف
في اول النهار بطرو العذر وجزم بذلك يجوز له الافطار قبل طروه ويجب
عليه الكفارة وما توهمه العلامة وهي تبتني على ابتناء المسئلة على قاعدة اصولية

وهي

وهي انه هل يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه او لا فيثبت الكفارة
على الاول وتسقط على الثاني فاسد جدا لعدم ابتنائها عليها بوجوه من
الوجوه فان هذه القاعدة مع فسادها في نفسها فان استحالة التكليف
مع العلم بفقدان الشرط من المستقلات وليست قابلة للكلام لا تنفع في
امتناع التكليف في المقام لان التكليف في المقام ثابت وان كان التكليف
مع العلم بانتفاء الشرط ممتنعا والوجه في ذلك ان التكاليف انما تتعلق على
العناوين الكلية المنطبقة على الاشخاص الطارية عليها كالقادر والعاجز
والحاضر والمسافر والصحيح والمريض ولا نظر في التكليف الى الشخص وانما
يثبت التكليف له بلحاظ العنوان المنطبق عليه فحينئذ الشخص بعنوان يثبت
له الحكم المتعلق بهذا العنوان ما دام معنونا بذلك واذا لم يتبدل عنه انقيا
بعنوان ذلك الحكم المتعلق به الا ان طرأ عليه عنوان اخر يجب عليه الحكم
المتعلق بذلك كما في واجد الماء والفاقد والحاضر والمسافر ففيما نحن فيه
تكليف الصيام انما تعلق على الحاضر والعاقل والصحيح وغير ذلك فما دام
الشخص متصفا بهذه العناوين يجب عليه عقد الصوم وان علم بالخلاف
لطريان العذر في الاثناء ولا تنافي بينهما فانه لا منافاة بين ايجاد
المقتضي والعلم باحداث المانع بعد ذلك كما لو عقد امرأة وعلم انه يطلقها
بعد ساعة فح اذا فعل ما تجب به الكفارة يوجب عليه الكفارة كالوالد الا
شرب او اجنب متعمدا اذا كان صيامه فانه قد افسد صوما صحيحا واجبا في نهار
رمضان نعم لو كان مخصوصا لاشخاص ملحوظة في تعلق التكليف امتنع
التكليف في المقام فقد تبين بما حققناه فساد ما تمسك به العلامة ره
من انه زمان لا يصح الصوم فيه فانه الصوم وان كان امرا واحدا
في النهار لكنه اذا انعقد مع اجتماع الشرائط انعقد صحيحا وان كان بتلك
الصحة لم يستقر بل الصوم صحيح مراعى بنهاية الوقت فبعد تمامه يستقر الا

ان اصل الصحة من الأول وان لم يستقر بعد لان الزمان الذي علم بطرو
العذر فيه لا يتم فيه الصوم لا انه لا يصح حين الانعقاد ولذا يجب قضائه
لعدم التمامية وهكذا ما ذكره من انه مثل ما لو افطر ثم انكشف بالبينة انه من شوال
فان هذا التباس مع الفارق لعدم ثبوت التكليف هناك في نفس الامر بالصوم
وهذا اعجب من العلامة قده مع ان حرمة الافطار مثل الخروج عن موضع
الزحف مما لا ريب فيه وان كان السفر اختياريا واعجب من ذلك ما ذكره
اخيرا من انه لو افطر ثم سافر سفرا ضروريا فهو كالعذر المتجدد من جنون او حيض
ولو سافر سفرا اختياريا فان لم يقصد به زوال الكفارة عنه فالاقرب انه كالعذر
وان قصد به اسقاط الكفارة لم تسقط والالزم اسقاط الكفارة عن كل مفطر
باختياره والاقدام على المحرمات انتهى اقول من المعلوم ان عذرية الامور
ليست مختصة بصورة الاضطرار لوضوح ان السفر والمرض والحيض والنفاس بعد الانعقاد
ولو كان الشخص هو السبب في احداثها لا تخرج عن العذرية باستنادها الى الاختيار
فح اذا تعمد في الافطار في شهر رمضان ثم تجدد له عذر السفر او غيره لا يسقط
عنه الكفارة لا بالبناء سواء كان العذر المتجدد ضروريا او اختياريا ومع ما ذكره
ايه الله قده لا بد ان يسقط عنه الكفارة مطلقا في الضروري والاختياري فقصد
زوال الكفارة ام لم يسقط لوجود المناط الذي كنى ذكره في جميع هذه الصور
وهو ان اليوم المتجدد فيه العذر مطلقا زمان لا يصح فيه الصوم فيستحيل من الحكيم
الامر بصيامه لانه تكليف بالابطال وهو قبيح عليه وما ذكره من اللازم الفاسد
مقتضى ما ذهب اليه فلا وجه للفرار عن ذلك وهذا اقوى دليل على فساد
مختاره فتنبه فروع يتفرع على كون ان الكفارة مرتبة فلا يجب ما في المرتبة الثانية
الا بعد العجز عن الاولى فح اذا عجز عن العتق فصام ثم تمكن منه في الاثناء
هل يجب عليه اتمام الصيام او يجوز له الانتقال الى الرقبة الاظهر وجوب الاتمام
فان لكل واحد من الخصال واجب مستقل في مرتبته فلا يجوز الانتقال من المرتبة
الاولى

الاولى الى الثانية مع التمكن من كليهما كالرقبة الثانية فان الكفارة في كل مرتبة وظيفة
استقر في الذمة بمجرد التمكن والاقتدار ولا يجوز العدول عنه الا مع العجز فلا وجه
لما في الاكرة من ان الانتقال الى الرقبة افضل فيما بعد ما ثبت الحرمة والافضلية
مع ان مقتضى تنظيره بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة تحريم العود الى الرقبة كما
يحرم عليه العود الى الوضوء بعد الشروع في الصلوة الثاني المعروف بين علمائنا
انه اذا عجز المكلف عن الاصناف الثلاثة صام ثمانية عشر يوما فان لم يقدر تصدق
بما وجد او صام ما استطاع فان لم يتمكن استغفر الله تع ولا شئ عليه هكذا في الذكرى
واستنادهم في ذلك الى رواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سئلنا ابا عبد الله عم
عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على
العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة مساكين ثلاثة
ايام والمستفاد من الادلة الكتاب والسنة ان الكفارة الواجبة انما هي الخصال
الثلاث وليس بعدها ما يجب الانتقال اليه بعد العجز عنها كصوم ثمانية عشر
يوما ثم التصدق او الصوم بما استطاع ثم الكفارة بان يكون خصال الكفارة ستة
العتق في المرتبة الاولى والاستغفار في الاخيرة فان في بعض الاخبار انما اكتفى بذكر — صح الاستغفار
الثلاث المعروف وفي اخر ذكر الانتقال الى الصوم ثمانية عشر يوما وفي ثالث حكم
بالتصدق بما يطيق بعد العجز عن الخصال الثلاث وبالتامل في هذه الاخبار
يعلم الانسان جزما بان الواجب انما هو الخصال الثلاث وليس بعدها كفارة
اخرى يجب الانتقال اليها لوضوح ان الاستغفار والتوبة كفارة عن كل معصية
صغيرة او كبيرة تجب عند جميع المعاصي وليس ذلك مرتبا على شئ مع ان ايجاب
المبهم مستحيل عقلا فلا يصلح لوجوب التصدق او الصوم بما يطيق فيعلم من
جميع ذلك انه يستحب بعد العجز عن الخصال صوم ثمانية عشر يوما او التصدق
بما يطيق لا انها يكون داخلة في خصال الكفارة مرتبة بعضها مع بعض كما يستفاد
من كلمات الاصحاب الثالث قال في الذكرة ولا شئ عليه بعد العجز بالكلية اي لا يجب

التكفير عليه ويسقط عن ذمته بحيث لو تمكن بعد ذلك لا يجب ايضا واستدل
على ذلك بقول النبي صلعم للمجامع اذهب فكله انت وعيالك فانه صلعم لم يأمر بالكفارة
في ثاني الحال ولو كان الوجوب ثابتا في ذمته لامره بالخروج عنه واحتج العلامة
قده بان الكفارة حق من حقوق الله تع عجز عنه وعن البدل فلا يجب مع العجز كصدقة
الفطر وانت خبير بفساد الاستدلال فان عدم الامر في ثاني الحال بالكفارة
كيف يدل على سقوطها عن الذمة كما لا يجب مع التمكن ايضا مع انها اذا وجبت
مع القدرة لكن ثابتة في الذمة الى ان تبرأ بالاتيان فان القدرة الثانية شرط
لتنجز التكليف واذا ما ثبت القدرة زال تنجز التكليف لا لتعلقه بالشخص وما ذكره
ايه الله قده من انه كصدقة الفطر قياس مع الفارق فان الغنى هناك
موضوع لاصل تعلق التكليف بالزكوة فلا يتعلق على الفقير اصلا ولذا
لا يجب مع العجز وليس الغنى كالقدرة شرطا للتنجز كي يبقى التكليف مع الفقر
ايضا الرابع لو قدر على صوم شهر واحد انتقل فرضه الى الاطعام فان التتابع
ماخوذ في الشهرين فاذا تعذر ذلك تبدل الفرض نعم اذا امكن من صوم شهر
تام ويوم واحد من الشهر الثاني على التتابع يتعين عليه ذلك مع العجز عن العتق
ثم يصوم الباقي عند التمكن فانه يصدق ح انه صام شهرين متتابعين ولو تمكن
من صيام شهر واطعام ثلاثين مسكينا لم يجب ذلك الا ان يتمكن من احدى الخصال
تامة ولكن الاحوط لو قدر على اطعام ثلثين فان الجمع في ذلك كله هو الاحوط
ولا دلالة في الاخبار على شئ من ذلك المسئلة الخامسة لا اشكال في وجوب
القضاء والكفارة على كل من الرجل والمرأة بالجماع اذا لم يكن احدهما مكرها
لو تفع منهما القصد والاختيار ولو افطر المكره كفارتان ولا شئ على المكره بالفتح
لا القضاء ولا الكفارة والوجه في ذلك ان الجماع في نهار رمضان هتك يفيد
من

من اثنين فيوجب على كل منهما القضاء والكفارة وان استقل واحد منهما في
ايجاد هذا الهتك يجب عليه ما كان يوجب على الاثنين وان صح صوم المكره
بالفتح رجلا كان او امرأة فان صحة صوم المكره لا تنافي وجوب الكفارتين على المكره
بالكسر فان الكفارة الزائدة ليست كفارة المكره بالفتح فان الفرض صحة صومه
ولا قضاء عليه فضلا عن الكفارة وانما هي زيادة عقوبة وجبت على من استقل
في ايجاد سبب الهتك ويدل على اصل الحكم ما رواه ثقة الاسلام في الكافي باسناده
عن المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عم في رجل اتى امرأته وهو صائم وهي صائمة
فقال ان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة
وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته
ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا ولا باس بالعمل
بهذه الرواية اذ انها كانت في الكتب المعول عليها ولا فرق في كل من الرجل والمرأة
بين الزوج والاجنبي فان المناط في زيادة العقوبة مع الاكراه انما هو الاستقلال
في ايجاد سبب الهتك ولا يتفاوت بخصوص الزوجة والاجنبية بل وهكذا
الامر في وطي الغلام ايضا مع الانزال كما سبق كما لا فرق بين المكرهة والنائمة
لاتحادهما في الجامع الذي هو الاكراه هذا اذا اجبرت المرأة على الجماع واضطرت
عليه ولو مكنت منه للضرب والتوعد فعليه كفارة واحدة وليس عليها الا القضاء
لا الكفارة وقد يجتمع في الوطي الواحد عنوانا الطوع والاكراه ابتداء واستدامة
فيلزم الابتداء حكمه والاستدامة حكمها كما يلحق لو وطى المجنون امرأته فان كانت
طاوعته فعليها كفارة ولا شئ عليه وان كان اكرهها فليس عليهما شئ والوجه ظاهر
المسئلة السادسة لا يجوز الا انه يتبرع بالتكفير عمن ثبت عليه الكفارة بالافطار في — صح لا يصح
نهار رمضان او ابطال صيامه او غيره مطلقا في القضاء والنذر المعين والاعتكاف الواجب
وهكذا جميع الكفارات يصح لا تبرء ذمة من عليه الكفارة بفعل الغير فلا يسقط عنه
التكليف الا ان يفعل نفسه من غير فرق بين الخصال والوجه في ذلك اولا ان

الكفارة مجازاة وعقوبة لمن تعمد في ابطال صيامه الواجب عليه تعيينًا ولذا سميت كفارة فانها يستر بها الذنب الواقع عن المكلف فهو كونها مجازاة انما لم يطلب الامن فاعل الذنب كي يعفو ويستر لذلك ولذا يكون عقوبة الا انه تكبر فانما يجب ان يعصي واحدا ويكفر الآخر عن الفاعل مع ان اصل الغرض من التكفير حصول فعل حسن من المذنب في مقابل ما صدر منه من العمل الخبيث كي يعفو الله تعالى عنه بهذا العمل الصالح فالمقصود بالاجزاء انقياد هذا العاصي المتمرد لتبار ما امر الشارع وينتهي بما نهيه ومن البين انه لا يحصل هذا المقصود الا بصدور التكفير عن نفسه وهذا لا ينبغي الارتياب فيه وثانيا ان الواجب الذي يسقط بفعل الغير هو الذي يتعلق الغرض بمجرد حصوله من غير نظر الى حصوله من الفاعل كدفن الميت مثلا فانه يحصل الغرض ح ولو حصل الدفن منه من غير مباشرة ومن هذا القبيل الدين فان الواجب وصول حقه الى صاحبه من قبل المديون الى الدائن ويتأدى ذلك باداء كل احد وهذا بخلاف العبادة فان النظر فيها الى تعبد نفس المكلف وصدور العبادة عن الفاعل بالخصوص كما في الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وغيرهما من الواجبات التعبدية والكفارات باجمعها عبادات لا بد ان تقع على وجه القربة في العتق والاطعام ولا تجزي لو وقعت على غير هذا الوجه ولو صح التبرع بالتكفير في الكفارات لصح ذلك في غيرها ايضا من العبادات المذكورة والتالي بديهي البطلان وان كان ممكنا عقلا فالمقدم مثله لعدم الفارق فقد ظهر من ذلك كله انه لا وجه للتفصيل بين خصال الكفارة والحكم بجواز التبرع في العتق والاطعام وعدم جوازه في الصوم بل يراعى فيه الوفاة فان المانع في الصوم ان كان جهة العبادة فالكل مشترك فيه وان كان جهة اخرى فهي موجودة في الجميع ايضا ولم يفرق في لفت بلفظ او جهة في الصوم وغيره عن الحي والميت فانه دين فقضي عن المديون فوجب

فوجب ان تبرا ذمته كما لو كان لاجنبي بل هنا اولى لان حق الله تعالى مبني على التخفيف
المسئلة السابعة قد عرفت ان مجرد وقوع المفطر او المبطل في نهار شهر رمضان لا يوجب القضاء ولا الكفارة كمن اكل او شرب سهوا او جامع امرأته غفلة ونسيانا وانما الموجب للقضاء هو التعمد على الافطار او الابطال فتبقى حقيقة الصوم ... على الاول ويفسد على الثاني وكلما وجب القضاء وجبت الكفارة لا محالة لكونهما معلولين لعلة واحدة اعني التعمد على احد الامرين ويدل على ذلك ان الكفارة مدار التعمد فانه من الضروري عند اهل الشرع انه كلما تحقق التعمد على الافطار فلا يجب القضاء والكفارة كما في الموارد التي ثبوت الكفارة فيها قطعي فانه ليس الا لمكان العمد فكلما دل على ثبوت القضاء نعلم منه ثبوت الكفارة جزما لان احد المعلولين يدل على وجود العلة وهي تدل على ثبوت المعلول الآخر واذ تبين هذا الى فنقول انه لا شبهة في اجراء الاصل في الشبهات الموضوعية بدون الفحص وانه لا يجب الاحتياط فيها بل لا رجحان له ولست كالشبهات الحكمية كي لا يجوز اجراء الاصل فيها قبل الفحص لكنه قد ثبت ايجاب الفحص لاجل الاهتمام بالمورد كما وقع ذلك في مواضع من الشرع كما في الاستطاعة الى الحج وبلوغ المال النصاب في الزكوة او الخمس فانه مع احتمال الاستطاعة والبلوغ الى النصاب لا يجوز اجراء الاصل بل يجب الفحص اما الى تحقيق القاعدة ح في ليالي شهر رمضان هو جواز الاكل والشرب والجماع الى ان يتيقن طلوع الفجر الثاني اتكالا الاهتمام باصالة بقاء الليل سواء شك في الطلوع او ظن به وعدم وجوب شيء عليه من القضاء والكفارة على تقدير تبين الخطاء لعدم تحقق العمد منه كما لا يجوز رفع اليد عن اصالة بقاء النهار حتى يتيقن دخول الليل مطلقا للتمكن من تحصيل العلم والعاجز فانه يجب له الاحتياط حتى يتيقن بدخول الليل الا انه يستفاد من الاخبار في المقام وجوب

الفحص عن الفجر ومراعاته ... بعد الفحص فاذا حصل الفجر وراعاه ولم يتبين له فيجوز له الاكل والشرب ونحو ذلك ولا شيء عليه ولو وقع كل ذلك في النهار ولو اكل من غير مراعاة والفحص في الاخبار مصرحة بثبوت القضاء ... الفجر ... القضاء دون الكفارة ولم يذكروا الكفارة فيها وانما ... ومن هذه الاخبار المروي عن سماعة بن مهران قال سالته عن رجل اكل وشرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فراى انه قد طلع الفجر فليتم صومه ويقضي يوما آخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة والمروي عن الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين فقال يتم صومه ذلك ثم ليقضه الخبر ذلك من الاخبار ... كما قال ... والشرب بمجرد الاحتمال فالاكل والشرب من غير مراعاة اذا اتبين الخطأ ... التعمد على الافطار في نهار رمضان بجعل الشارع وتعرفه ... القضاء دون الكفارة ... بابنا ... من الاساطين قدس الله اسرارهم واخذوا بظواهر الاخبار وفككوا بين القضاء والكفارة فحكموا بوجوب القضاء دون الكفارة امور احدها فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة في الصوم الواجب المعين كما في الشرايع قال في المعتبر انما اشترطنا الوجوب والتعيين لان ما ليس بمتعين وان فسد صومه فليس له الاتيان به لا قضاء لان القضاء اسم لفعل مثل المقضي

المقضي بعد خروج وقته والا كل صوم صادف ما نذكره فانه يفسد فان كان واجبا غير متعين اتى بالبدل ولا يسمى قضاء وان كان متعينا فالبدل قضاء وهو كذلك قال في المسالك في شرح عبارة المتن المراد من استصحب بقاء الليل ففعل المفطر ولم يراع الفجر مع قدرته على المراعاة فصادف فعله النهار وجب عليه القضاء دون الكفارة اما سقوط الكفارة فللاصل واباحة الفعل اذ لا خلاف في جواز فعل المفطر مع الظن الحاصل من استصحاب بقاء الليل بل مع الشك في طلوع الفجر فينتفي المقتضي للتكفير انتهى اقول هذا الاصل لا يعد وجود الدليل الدال على ثبوت القضاء فقد عرفت انه لا يجب القضاء الا مع التعمد او ما في حكمه والمتفق عليه وجوب الكفارة ايضا مع تحقق التعمد وليس وجوب القضاء في المقام الا للاكل مع عدم الفحص الذي اوجبه الشارع ولا معنى لايجاب الفحص الا ان الفعل مع عدمه في حكم التعمد على الافطار فلا ينفك عن الحكم بوجوب الكفارة عند ثبوت القضاء فان القضاء فرع فوات الصوم ولا يفوت الصوم الا مع التعمد على الافطار والابطال واما جواز الاكل قبل المراعاة بعد ايجابها فلا يمكن لاحد القول به فانه بعد ايجاب المراعاة لا يجوز الاكل قبل المراعاة كما في الاكل في نهار رمضان فان الجواز انما هو مقتضى الاصل ... اجراء الاصل قبل المراعاة ... الموجب للامور حصول الظن من الاستصحاب وهل هو الا الاخذ بالحكم السابق عند احتمال طرو المانع والظن انما هو اثر الامارة وما العمل ما بين الاصل والامارة ثم يجوز الاكل بعد المراعاة وقبله ولو كان شاكا في الطلوع كما يدل عليه بعض اخبار الباب فما ذكره في المسالك من نفي المنافاة بين وجوب القضاء وجواز الاكل فما لا يرجع الى محصل قال في ذلك ومقتضى اطلاق النص وجوب القضاء مع ترك المراعات وان كان المخبر اكثر من واحد او العدلين ... الثاني ... سقوط القضاء لو كان المخبر عدلين لان ذلك حجة شرعية ... لمعرفة الوقت ... واما اخبار العدلين ... في المقام ... لا يكفي ... يسقط القضاء ...

ويؤيده عند الباس في ذلك اقول قد عرفت ان ايجاب المراعاة مع احتمال الطلوع انما هو لئلا يقع الخلل في الصوم وبعد الامر لو كان قاطعا بقاء الليل فالا فقاد في الاكل في النهار لا شئ عليه اصلا اذا حصل له العلم والاطمينان بطلوع الفجر بقول واحد ولو كان فاسقا فاكل ووقع في النهار لدار ثياب في وجوب القضاء والكفارة عليه لتعمده على الافطار في النهار سواء كان قادرا على المراعاة او عاجزا عنها كالاعمى والمحبوس وان لم يحصل له الاطمينان ولو باخبار عدول فاكل ظانا ببقاء الليل فظهر الطلوع وتبين الطلوع وقت التناول يجب عليه القضاء والكفارة ايضا لتعمده مع عدم ثبوت حجية شهادتهما هكذا الامر في العكس فلو حصل له الاطمينان بعدم الطلوع ولو بقول واحد فاسق فاكل وصادف في النهار لا يجب عليه شئ لا القضاء ولا الكفارة فضلا عن الكفارة فالفرق بين اخبار العدلين وغيره ساقط حيث ان المناط هو ما ذكرناه من حصول الاطمينان ... الفرق بين القادر على المراعاة والعاجز عنها بالحكم بوجوب القضاء في الاول وعدمه في الثاني مع تقديم تبين الطلوع وقت التناول ... اشتراط العمل بالاصل بالمراعاة فاذا ... ان العاجز عنها ... مع احتمال الطلوع ولا يجوز له العمل بالظن لعدم اعتباره شرعا ... من تحصيل اليقين

واما ما استقربه المحقق الشيخ علي ... من سقوط القضاء لو كان المخبر بعدم الطلوع عدلين ... ان البينة لم يثبت حجيتها على نحو العموم كي يجب التعويل عليها مطلقا ويترتب عليها احكام العلم وانما ثبت ذلك في باب القضاء خاصة الثالث من الامور التسعة التي حكموا فيها بوجوب القضاء الافطار اخلادا الى من اخبر ان الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالعا وقد ظهر مما ذكرناه من هذا البيان فساده فانه مع حصول الاطمينان بعدم الطلوع من قول المخبر فلا شئ عليه اصلا ومع عدمه يجب الكفارة ايضا لعدم جواز اجراء الاصل بلا مراعاة

مع الجواز الذي كان لا يحصل بعدم ثبوت الاستصحاب المراعاة

المراعاة والتقييد بالقدرة على العرفان ايضا لا وجه له كما بيناه فان العمل بالظن لا دليل على جوازه في حق العاجز عن المراعاة والاصل لا يجري الا بعد المراعاة فالاظهر انه هو الاحتياط في اول النهار واخره الثالث ترك العمل بقول المخبر بطلوعه والافطار لظنه كذبه وقد ظهر مما سبق انه ان كان قاطعا ببقائه للطلوع وظن كذب المخبر فظهر طالعا حين التناول لا شئ عليه والا فلا بد مع احتمال الطلوع يجب عليه القضاء والكفارة وقد عرفت انه لا فرق في المخبر بين العادل والفاسق والواحد والمتعدد ولا وجه لما استقربه العلامة ره في المختلف والشهيد من وجوب القضاء والكفارة لو كان المخبر عدلين للحكم بقولهما شرعا فيكون كتعمد الافطار مع تيقن الطلوع وفي ذلك وان ظن كذبهما الرابع الافطار تقليدا ان الليل قد دخل ثم تبين فساد الخبر اقول ان استصحاب النهار لا يجوز رفع اليد عنه حتى يتيقن بدخول الليل فاذا افطر بغير تيقن فقد تعمد في الافطار فانه لا يجوز رفع اليد عن اليقين السابق الا بيقين اخر مثله فالمفطر تقليدا يجب عليه القضاء والكفارة لا محالة نعم اذا قطع بدخول الليل ثم تبين انه اكل في النهار لا شئ عليه اصلا فانه انما اخذ بالوظيفة ولم يات بما ينافي صيامه فان المنافي له انما هو التعمد على الافطار في النهار ولكن انه لو حصل له الاطمينان بالدخول باخبار واحد او متعدد فما جزم به المحقق الثاني من انه لو شهد بالغروب عدلان ثم بان كذبهما فلا شئ على المفطر وان كان ... التقليد لان شهادتهما حجة شرعية فاسد على الاطلاق كما ان احتمال الاختصاص ... لا وجه له وبالجملة ان الحكم بعدم وجوب الكفارة في هذه الصورة مع الحكم بوجوب القضاء من اغرب المطالب خصوصا في هذه الصورة ولذا قال في ذلك ... الحكم بنفيهما مع اشكال لاصالة بقاء النهار وتعمده الافطار فيه مع النهي الشرعي فلا يقصر عن مطلق المفطر في شهر رمضان الخامس الافطار للظلمة الموهمة دخول الليل فلو غلب على ظنه لم يفطر كما في الشرايع اقول توضيح الحال في المقام ... والحاصل انهم زعموا انه مع المراعات يصح الصوم حتى تبين الخلاف ولا قضاء

على النحو الاجمال ان الظن بحسب التفات كالشك فلا يجوز العمل به وترتيب الاثار عليه كك الظن فانه الظن في حد ذاته فاقد للحجية لا علة تامة لها ولا مقتضى كما في الاطمينان نعم للشارع الاكتفاء به في مرحلة الامتثال كما له الاكتفاء بالامتثال الوهمي كما وقع ذلك في الاخرتين من الرباعية في حال الشك حال الظن في عدم جواز الركون اليه ما لم يدل دليل على اعتباره ولا شبهة عندنا نعم ان الافطار مع الشك في دخول الليل او مع الوهم المقابل للظن بالطرف الراجح حتى اذا تبين خلافه تعمد في الافطار في النهار يجب عليه على المتعمد من القضاء والكفارة ولم ينقل من احد الخلاف في ذلك بل هذا عندهم من قبيل المسلمات كك الظن اذا لم يدل دليل على اعتباره ما لم يصل الى درجة الاطمينان فالافطار معه ايضا تعمد فيه مع تبين الخلاف وتعلم من الشرع حال التعمد على الافطار في النهار وانه موجب للقضاء والكفارة وهنا مع غاية وضوحه يدل عليه ما رواه ابي بصير وسماعة عن ابي عبد الله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب سود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول واتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا والمراد من الراي ليس هو القطع والاعتقاد والا لم يكن معنى لقوله لانه اكل متعمدا العدم تحققه مع القطع بدخول الليل بل المراد هو الظن والافطار للركون اليه مع عدم ثبوت وجوب تحصيل اليقين افطار متعمدا في النهار ولذا حكم بوجوب القضاء واكتفى به عن الكفارة لعلم اهل الشرع بانه مع التعمد في الافطار يجب الكفارة لا محالة وبالجملة لو افطر للقطع بدخول الليل ثم تبين خلافه لا شئ عليه كما يدل عليه صحيح ما رواه حريز عن عبد الله عن زرارة عن انه قال قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت

اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا فان الصلوة قرينة على القطع بدخول الليل فانه مع احتمال عدم حلول الوقت لا يبتدئ احد بالصلوة فالشروع لها انما تعقب القطع بالحلول ولذا قال ع ومضى صومك ثم انه قد ورد في الباب اخبار ظاهرها المنافاة لما ذكرناه فانها تدل على نفي القضاء عمن افطر لظن الدخول ثم تبين خلافه مثل رواية زرارة عن ابي جعفر ع في حديث انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء ومثلها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع في رجل صائم ظن ان الليل قد كان وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه اقول يمكن حمل الظن على ارادة اعلى الظن الاطمينان ولا شبهة في صحة الصوم مع الافطار بدخول الليل وهو حجة في نفسه لاشتراكه مع العلم في المناط كما حقق في محله بل هذا هو المراد في تلك الاخبار وان ابيت الا عن التعارض فنقول انها اذا تساقطت بعد التعارض فمقتضى الاصل الاولي هو تساوي حكم الظن والشك والوهم بالمعنى الاصطلاحي الذي المقابل للظن فيجب في الجميع القضاء والكفارة ولاجل هذه الاخبار المتعارضة بحسب الظاهر اختلف علماؤنا في هذه المسئلة على اقوال اخر وجوب القضاء وعدمه على من افطر لظن دخول الليل ثم تبين خلافه على اقوال بعد اتفاقهم ظاهرا على عدم وجوب الكفارة فذهب اكثر علمائنا الى الاول منهم المفيد والشهيد والعلامة في جملة من كتبه واحتج بانه تناول ما يفسد الصوم عامدا فوجب عليه القضاء ولا كفارة لحصول الشبهة وبما تقدم من رواية ابي بصير وسماعة واجابوا عن الاخبار الاخر بضعف السند وفيه انه لا ريب في منع تناول ما ينافي الصوم عمدا هو الاكل والشرب مع العلم بصيامه وعلمه بانه لا يجوز له ذلك مع احتمال بقاء النهار ولا مع الغفلة لا ...

العمد كما انه لا يتحقق مع انتفاء العلم بعدم جواز الافطار في الصورة المذكورة
والاعتقاد بجوازه مع الظن والمعذورية بعد بيانها امر بان المحقق العمد
بمعنى الذكر بالصيام والعلم بعدم جواز الافطار مع الاحتمال المذكور يجب الكفارة
ايضا لا محالة بلا وجه لسقوطها وسقوطها لحصول الشبهة لا يكاد يرجع
الى محصل فان اشتباه النهار بالليل وظن دخوله لا يوجب سقوط الكفارة
مع علمه بعدم جواز الافطار ح وان اريد من الشبهة الحاصلة الاشتباه في جواز
الاكل لزعم جوازه ح فهو مناف لتحقق العمد بالافطار وقد عرفت ان الرواية
بملاحظة التعليل صريحة في وجوب الكفارة ايضا وبالجملة فالحكم بوجوب القضاء
وسقوط الكفارة شطط من القول ومنهم من ذهب الى الثاني فاسقط القضا
واجاب عن الخبر المتقدم عن ابي بصير وسماعة بالحمل عليه في السند لاشتراك
ابي بصير بين الثقة والضعيف وتوقف الصدوق فيما ينفرد به محمد بن عيسى عن
يونس وفيه انه بعد القطع بصدور الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة لا مجال
لتضعيف السند كما حقق في محله ومنهم من جمع بين الاخبار بحمل ما يدل
على ثبوت القضاء على من له طريق الى العلم والاخر على من لا طريق له اليه وفيه
ان الجمع بدون شاهد عليه فاسد لخروجه عن الميزان مع ان المراد
ممن لا طريق له الظاهر مثل الاعمى والمحبوس فالاعمى مثلا ان تمكن من تحصيل
العلم بدخول الليل وطلوع الفجر باخبار من يطمئن بخبره او بالصبر الى ان
بالدخول او الطلوع بسبب القرائن الخارجية لا ريب في هذا ايضا من له
طريق الى العلم وان كان بحيث لا يتمكن من العلم بدخول الليل وطلوع الفجر
فمثل ذلك ليس يتمكن من اصل الصيام فضلا عن ان يترتب عليه احكامه
هذا مضافا الى ان سقوط الكفارة على الاول فلا وجه له لعلمه بعدم جواز
بذلك الظن فقد اقدم على الافطار في نهار شهر رمضان عمدا وانا كالمغير بذلك
ومنهم من عمل بكل من الاخبار ايضا بحملها على مراتب الظن فالمراد منه في الاخبار

بالدلالة على ثبوت القضا انما هو اول درجاته الذي يعبر عنه بالوهم كما وقع
في باب الشك في الصلوة كقولهم ان ذهب وهمك الى الثلث فابن عليه وان
ذهب وهمك الى الاربع فابن عليه وفي الاخبار الاخر غلبة الظن وهذا
لا باس به فانه هو المراد من الوهم في كلام المحقق في بعض المواقع
حيث حكم بالقضاء لمن افطر للظلمة الموهمة دخول الليل وفيه انه اذا
لم يجز البناء على الوهم كما صرح به العلامة في التذكرة حيث علل وجوب القضاء
في بعض ... حيث بني على وهم فقد افطر في النهار عمدا فلا شبهة في وجوب
الكفارة ح كمقصود منه غلبة الظن ان كان اعلى درجاته اعني البالغ الى
درجة الاطمينان فالحكم خال عن الاشكال وان كان المراد هو المراتب المتوسطة
بين الوهم والاطمينان فالتفرقة بين اول مراتب الظن بالحكم بالقضاء وبين
المراتب المتوسطة بالحكم بعدم القضاء فيها انا سابقة جدا لتعلق الحكم في الاخبار على
مطلق الظن ولذلك هل على هذا الحمل قال في ... بعد نقل الاقوال في المسئلة
والحق ان الاستدلال بالاخبار من الجانبين لا يثبت لما بيناه واذا قطع
النظر عنها فوجوب القضاء على الظان الذي لا طريق له الى العلم اذا اجتهد ... ح
لعدم تقصيره وتعبده بظنه فلا يكون تناوله مفسدا كالمتناول في اول النهار بعد
اجتهاده ولا فرق هنا بين اول النهار واخره وان اختلفا في الاصالة لاشتراكهما
في الاذن في التناول ويتبع اخبار عدم القضاء مؤيدة لذلك وان لم يصلح للتأييد
انتهى وقد ظهر مما بيناه فساد ذلك فان العاجز من تحصيل العلم من الطرق
المتعارفة له ان يصبر حتى يتيقن بالمشكوك من القرائن الخارجية فهو مقصر
في افطاره لا محالة ولا يجوز لاحد ان يتعبد بظنه ما لم يثبت الرخص من الشرع
ولم يقع ذلك في الشرع قطعا الا في اخر الرابعة فتناوله مفسد للصوم جدا
فيجب عليه ما يجب على المفطر في النهار عدوانا وقياسه على المتناول في اول النهار
بعد الرصد والمراعاة فاسد فان له التناول بعد مراعاة الفجر وقبله لاعتضاده بالاصل
ولو كان شاكا في الطلوع بل ظانا به بخلافه في اخر النهار فان المعتضد بالاصل بقاء
عدمه التمكن من المراعاة والعلم فقد له بمن وجوب القضاء على الظان اذ لا طريق له الى العلم
لا معنى له ولم نظر صدر عن السيد ... حيث ذكر الامور الموجبة للقضاء خاصة قال او تناول

فلا يجوز له التناول فلا يخلو لاشتراكهما في الاذن في التناول فتوكد ويتبع اخبار الخ
فيه ان الخبر اذا لم يجز الاخذ بمفاده لاجل التعارض لا يبقى له صلوح التأييد
ايضا كما لا يصلح للتأسيس فان وجوده صار كالعدم والعجب من صاحب المدارك
حيث جعل اختلاف الفقهاء في وجوب القضاء وعدمه على الظان الذي لا
طريق له الى العلم اذا انكشف فساد ظنه بعد نفي الخلاف ظاهرا في جواز
الافطار عند ظن الغروب مع ان النصوص وكلماتهم مطلقة بل بعض عبارتهم
كبعض الاخبار صريحة في حكم من له طريق الى العلم وان كان من لا طريق له ايضا
مشاركا معه في الحكم فان توهم دخول الليل لاجل الظلمة او غلبة الظن بها انما
هو بغير الاعمى والمحبوس ومن في حكمها في موضع النزاع وعمدة الاخبار انما هو من له
طريق الى العلم وبالجملة ان من بنى على ظنه فافطر يجب عليه القضاء والكفارة
سواء انكشف بعد ذلك بقاء النهار او استمر الاشتباه لاصالة بقاء النهار
ولو ظهر بعد ذلك دخول الليل فلا شيء عليه لمطابقة عمله للواقع كما حكي عن العلامة
في حمى وكذا الحال فيمن افطر يوما يعتقده من شهر رمضان ثم تبين انه العيد وكذا
امثال ذلك السادس القيء عامدا او لو ذرعه اي سبقه بغير اختياره لم يفطر
اجماعا وقد تقدم ان مقتضى الرواية الحاصرة انحصار المحرم في الصوم في الاربع
الاكل والشرب والجماع والارتماس والاخبار الاخر محمولة على الكراهة كخبر
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه
من غير ان يتقيأ فليتم صومه وعنه ايضا عن الصادق ثم قال اذا تقيأ الصائم فقد
افطر وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه والمراد بالافطار تحقق ما لا ينبغي
ان يتحقق عن الصائم ولذا يستحب قضاء ذلك اليوم كما في الخبر ولذا ليس المراد
افساد الصوم والا لوجب الكفارة ايضا قطعا ولم ينقل القول بها الا عن بعض
علمائنا رضي الله عنهم وهو شاذ نادر مع ان الافطار بهذا المعنى مناف للرواية الحاصرة
ثم ان ... القضاء والكفارة انما هو اذا لم يبلع اختيارا فاخرج من جوفه وصار في
الفم والا فلا اشكال في وجوبهما سواء تعمد في القيء او ذرعه لتحقق الاكل متعمدا
كما

كما اذا ابتلع الدم الخارج من فمه فان الدم وما ينفصل من الجوف يتحقق
بها الاكل بخلاف النخامة والنخاعة فانهما ... لم ما ... الفم لا يخلو عنهما الطبيع و
حقيقتهما ... من ... البدن وليس كل ما يصل الى الجوف مفطرا للصوم
فما ليس الا ... الفم ثم انه اذا ابتلع الدم او القيء فعليه ثلاث كفارات
بناء على ايجاب الاكل المحرم لكفارة الجمع السابع الحقنة بالمائع وقد ذكرنا انها
مكروهة للجمع بين الاخبار الثامن دخول الماء الى الحلق للتبرد دون المضمضة
والمراد ان من ادخل فمه الماء وابتلعه سهوا فان كان ذلك للتبرد يجب عليه
القضاء وان كان للمضمضة للطهارة فليس عليه شيء ومن البين ان ذلك
القضاء وعدمه انما هو اذا لم يستند دخول الماء في الحلق الى التقصير في التحفظ
والا وجب القضاء والكفارة في المتبرد والمتوضي واستدل على التفصيل
في المقام بما رواه سماعة قال وسألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش
فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا باس ومن يونس قال الصائم في شهر رمضان
يستاك متى شاء وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه الاعادة
التوكل لا ريب في جواز ادخال الماء في الفم للصائم واخراجه عنه مطلقا متبردا او متنظفا
وقد تقدم في اول الكتاب ان الاكل او الشرب ليس بمفطر حال السهو
وانما المناط في الصوم هو التعمد باحدها فسبق الماء الى الحلق لا يزيد على
الاكل والشرب لسهو فيتبين فان المفروض عدم التقصير في التحفظ ومعه لا
للتفصيل فالحكم بالقضاء في الاخبار محمول على الاستحباب وان العبث بالماء
للتبرد مكروه وشديد كما ان المضمضة بها للطهارة في الفريضة ترك الافضل
كما روي عن الريان بن الصلت عن يونس قال الصائم في شهر رمضان يستاك
متى شاء وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه والافضل
للصائم ان لا يتمضمض ومن هذه الرواية ايضا يعلم ان القضاء لسبق الماء
اذا تمضمض للتبرد لشدة الكراهة كما ان الحكم بالقضاء في المضمضة للصلوة نافلة

الفم لأجل الكراهة وان كان اقل كراهة من المضمضة للتبرد وقد روى
الحلبي عن ابي عبد الله ع في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه فقال ان
كان وضوئه لصلوة فريضة فليس عليه شيء وان كان وضوئه لصلوة نافلة فعليه
القضاء التاسع نوم الجنب ثانيا ناويا للغسل حتى يطلع الفجر ثم وقد عرفت حكم
المسئلة سابقا وان المناط في وجوب القضاء والكفارة انما هو التسامح في امر
الغسل فاذا تحقق ذلك يجب القضاء والكفارة ولو لم يستيقظ الى الفجر
بان تمكن من الغسل ولم يغتسل الا بالاستيقاظ بعد النومة فاستيقظ قبل
الفجر فان لم يتمكن في النومة الاولى فنام حتى طلع الفجر فلا شيء عليه وان استيقظ
ثم نام ثانيا او ثالثا وان علم تمكنه من الغسل فيما يقرب من الفجر المسئلة الثانية
قد عرفت فيما سبق ان حقيقة الصوم هو الامساك عن الطعام والكلام اى
وقت كان وان تلك الحقيقة محبوبة بالذات فاذا قصد به القربة تكون عبادة
الا ان الشارع اختص التعبد به بظرف خاص اعنى النهار ومعنى هذا الاختصاص
اختصاص المحبوبية والتعبد به بالزمان الخاص فقبل هذا التصرف كان
يمكن التعبد به في الليل والنهار وبعد ذلك يحرم التعبد به في الليل فالصوم
في الليل عبادة محرمة كصلوة الحائض وصوم يوم ولا يتوهم انه اذا كان
الليل محلا للصوم فلا يكون الصوم فيه عبادة لوضوح فساده بما بيناه
فح لا ينعقد نذر صوم الليل منفردا او منضما الى النهار وانما ينعقد
صوم النهار فقط عند الانضمام وكان ضم الليل الى النهار ح لغوا و
ولا يضر انضمامه على انعقاد صوم النهار فلا وجه لما في الذكرى من انه لا ينعقد صوم
النهار ح كان المجموع لا ينعقد نذره لانه معصية فلا ينعقد نذر بعضه
اذ من الواضح ان الامساك من الطلوع الى الغروب عبادة مطلوبة
ولا مانع من انعقاد نذره عدا ما يتوهم من انضمام الليل الى النهار وهو
لا يصلح للمنع فان ضم اللغو الى ما ينعقد نذره بمنزلة العدم بالنسبة اليه
ثم انه

ثم انه مثل الليل في عدم انعقاد نذره كل صوم منهي عنه لو لم يكن محرما
كالصوم في المرض فانه محرم بلا ريب فلا ينعقد نذره لانه نذر معصية وكذا
الصوم في السفر ويومي العيدين وايام التشريق لمن كان بمنى ولو
لم يكن ناسكا فان الاقوى في جميع ذلك لا ينعقد ولو لم يكن الصوم
فيها محرما فانه لا اقل من الكراهة وسيجيء انه ليس في الاخبار ما
يدل على حرمة الصوم في السفر او غيره من العيدين او ايام التشريق
وانما يستفاد منها شدة الكراهة في العيدين وايام التشريق بل يستفاد
من بعض الاخبار عدم التحريم بالنسبة الى تلك الايام لانه روى عن
زرارة عن ابي جعفر ع انه سئل عن رجل قتل رجلا خطأ في اشهر الحرم
قال تغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين
من اشهر الحرم قال قلت فانه يدخل في هذا شيء قال وما هو قلت
يوم العيد وايام التشريق قال يصوم فانه حق لزمه وبذلك افتى
الشيخ قده ولو كان الصوم في السفر او العيدين او ايام التشريق محرما
لوجب الافطار فيها وصوم بقية الشهرين بعد ذلك من غير استيناف
كما في اولى الاعذار بالنسبة الى ما عليهم من الصوم المتتابع وبالجملة فلو
نذر يوما معينا واتفق احد العيدين او السفر او ايام التشريق فلا
اشكال في صحة صومه بناء على عدم التحريم نعم لا ينعقد
النذر بالنسبة الى خصوص هذه الايام وعلى القول بالتحريم لا يصح
الصوم فيها ح وفي وجوب القضاء ح قولان والصواب هو التفصيل
فان كان تعيين الصوم اليوم لاجل الشرافة والغرض الاصيل هو صوم
يوم في الاسبوع او الشهر او السنة فلا اشكال في وجوب القضاء وان كان
النظر الى خصوص اليوم فلا قضاء ح كما ذكرناه سابقا في النذر المعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في اصالة البراءة وقبل الدخول في المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة فنقول
قد عرفت في مبحث القطع انه لا اعتماد على غير العلم التحقيقي وما يشاركه في ملاك
الحجية كالاطمئنان فانه الحجة بالذات كالعلم كما تحقق في مبحث الظن
فالتعويل مطلقا انما هو على العلم في الاحكام الواقعية والوظائف الفعلية
الثابتة للمتحير في مقام العمل توضيح الحال على سبيل الاجمال ان الشخص
اما ان يكون عالما بالتكليف ومتعلقه علما فعليا او اقتضائيا او انكشافا
اصليا بمعنى كونه عالما بالمقتضي والفعلي منه على قسمين تفصيلي واجمالي
والتفصيلي عبارة عن وجدان العلم بكلا معنييه التصديقي والمعرفة
والاجمالي هو فقدان المعرفة مع الواجدية للتصديق كالعلم بجنس التكليف
وكونه الزاميا وجهل بنوعه وتردد بين الوجوب والحرمة او علم بنوعه
كالوجوب وجهل بمتعلقه وان الواجب هو الظهر او الجمعة وعلى الاجمالي
فاما ان يمكن الاحتياط بالاتيان بجميع المحتملات او لا فان كان الاول
وان دائرا بين المحذورين فمقتضى الواجدية للتصديق وجوب الاحتياط
مع الامكان فان المرتبة النازلة من التنجز اعني الموافقة القطعية
فان العلم منجز وهو متمكن من الامتثال على هذا الوجه ومع تعذر
الاحتياط يجب الاتيان بواحد من المحتملات لحرمة المخالفة القطعية
التي هي المرتبة الاولية من التنجز واما الاقتضائي منه فقد عرفت
ان العلم بالمقتضي المستلزم الذي هو عين العلم بالاثر لايجادها
في الوجود فان المراد بالمقتضي في المقام هو العلة للانتزاع وستعرف
في مبحث الاستصحاب انه نعم انه اذا علم بوجود المقتضي فوجود مثله
ما لم يعلم طرو المانع عليه وهذا هو المسمى بقاعدة الشريفة المعبر عنها
بالاستصحاب

المسألة التاسعة فيمن يصح منه الصوم والمراد من الصحة في مثل العبادة
مطلق اتيانها على ما هي عليها جامعية كانت او ذاتية فكل من تمكن من ذلك
يصح منه الصوم ولو لم يؤمر به حتى ندبا كما في الصبي المميز فالعبادة الواقعة
من الصبي صحيحة شرعية فان ما اتى به الصبي هو العمل المجعول في الشرع
وهذا معنى كون عمله صحيحا شرعيا ولا معنى له عدا ذلك فكون العبادة شرعية
انما هو بتوقيفها في الشرع لمن اتى بها فقط لا بالعمل الشرعي وما يتوهم من توقف
العبادية على الامر فاسد جدا فانه دور باطل لان الموضوع متقدم على الحكم لا
وفي كره انه ينوي التقرب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره
وهو يأتي بالفساد فان عبادته خالية عن الوجه مطلقا عنده لعدم الامر
له اصلا وبالجملة ان الصبي داخل في زمرة الصائمين مستحق للثواب اضعاف
ما يستحقه المكلف فانه يتقرب لله من غير تكليف وهو احب فانه ينبعث
عن الامر والمجنون اذا كان جنونه مطبقا لا يتمكن من اتيان العبادة
لانتفاء القصد والتمييز في حقه فلا يقع منه عمل صحيح ولو افاق يوما وجن يوما
او وجب عليه الصوم وقت الافاقة ويصح منه اذا وافق تمام النهار ما
ولو جن في اثناء النهار ولو لحظة بطل صوم ذلك اليوم كما في كره لخروجه عن
اهلية العبادة في هذا الجزء وزال عنه الصوم ح وهو لا يقبل التبعيض نعم
يستحب له امساك بقية النهار ومن هنا تبين ان صوم الكافر ايضا
صحيح وان لم يجب عليه فان الكفار ليسوا مكلفين بالفروع فان التكليف
بالفروع فرع الاعتقاد بالاصول لان الفروع من اثار الالتزام بالاصل
ومع انتفائه لا يكون محل للتكليف بالفروع والتفصيل انما هو في اصول الفقه
ثم انه لا فرق في ذلك بين الكفر الاصلي والعرضي الحاصل بالتدين فطرة او
الذاهب للتدين الاسلام ورغبته عنه ولو لم يختر دينا اخر بخلاف سائر الاقسام

من

صورت نسخه بجهت قوه تراتح — رقه گردادی

دارچینی	زنجبیل	نانخواه (سیاه دانه)	سنبل الطیب	... اهب
۱م	۱م	۲ ۱	۲	۲ ۱

قرنفل	کندر	رازیانه	تخم جزر	زیره کرمانی
۱م	۲ ۱	۲ ۱	۱ م	۱ ۲

اجزاء را ... کرده با ... عسل ... نمایند هر روز یک مثقال

میل نمایند فی ۱۴ ربیع المولود

۱۳۲۴